

الملف الأول :

أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي (ندوة الكويت ٦ - ١٢ نيسان)

بدعوة مشتركة من جامعة الكويت وجمعية الخريجين الكويتية . عقدت في الكويت ندوة هامة بين ٧ و ١٢ نيسان الماضي تناوأت بالبحث موضوع « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » وشارك فيها مجموعة من المفكرين والمثقفين العرب ، فقدّموا أبحاثاً متنوعة تعالج الموضوع من جوانبه ، ونشر هنا معظمها كما ننشر التعليقات التي كتبت حولها . وقد افتتح الندوة الشيخ سعد العبدالله السالم الصباح رئيس مجلس الوزراء الكويتي بالنيابة ووزير الداخلية والدفاع .
وصدر في نهاية الندوة البيان الهام التالي :

البيان الختامي

ان اعضاء الندوة التي اجتمعت في الكويت ما بين ٧ - ١١ ابريل ١٩٧٤ بدعوة من جامعة الكويت وجمعية الخريجين الكويتية لتدارس
أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ..

ايمانا منهم بمسؤوليتهم القومية امام التاريخ وامام الاجيال العربية المقبلة ، وشعورا منهم اعماق الشعور بخطورة المرحلة الحضارية التي تمر بها الامة العربية في الظروف العالمية الراهنة ، ووعيا منهم للمعطيات الحضارية في هذا العصر ولضرورة العمل الكثيف والسريع على ان تواكب شعوبهم مسيرة الحضارة العالمية في تطورها الشديدا السرعة والنمو والتعقد ، وادراكا منهم لعظيم القوى المادية والروحية التي تملكها امتهم في الصراع العالي القائم وللقوى الشرسة التي تعرقل تطورها الحضاري سواء منها العوامل الداخلية او القوى الخارجية ، وثقة منهم بان الامة العربية مؤهلة كما كانت في تاريخها العريق الطويل لان تحمل قيم الخير والعدل والفكر والعلم والعقلانية والتجديد ، ولان تقدم العطاء المبدع لابنائها وللانسانية جمعاء ولان تسهم في انشاء حضارة الانسان ،

لذلك كله فانهم بنتيجة هذا اللقاء الفكري الخصب الذي حققوه والحوار الذي تم في هذه الندوة وبعد ان تناولوا بالتحديد العوامل المتعددة التي تعيق التطور الحضاري العربي وتدارسوا اشكالها

وابعادها وتطلعات المستقبل ، وبنتيجة ما تحقق لهم خلال ذلك من انهم رغم اختلاف مشاربهم وافكارهم وافاليهم يلتقون عند مبادئ مشتركة واحدة ، فقد رأوا ان يصدروا هذا البيان الذي يلخص رؤيتهم الفكرية للموقف الحضاري العربي الراهن ولما يرجون ان يكون موضع العمل والكفاح والبناء من قبل كل مفكر عربي وكسل مسؤول ، وهم متفقون في تلك الرؤية حول النقاط الانية :

١ - في مشكلة التطور الحضاري العربي من حيث الشأن والتاريخ

ان مشاكل التطور الحضاري العربي على اختلاف نواحيها هي من الالاح والخطر ضمن الظروف العالمية الراهنة والمستقبلية على السواء ، بحيث تقتضي تجند كافة العاملين في ميادين الفكر والعمل وكافة المسؤولين لدراستها وبث الوعي بشأنها والتخطيط لتجاوزها . ولما كانت عواملها متداخلة بعضها مع بعض فسان التصدي لتجاوزها لا يمكن ان يتم الا بجهد شامل متكامل في كافة الجوانب .

ان المعوقات الحضارية التي تمثل التطور الحضاري العربي وان كانت لها جنور تاريخية منها الاقتصادي ومنها الاجتماعي ومنها الفكري ومنها السياسي ، الا ان تاريخية تلك المعوقات ، رغم

هذا العدد

تخصص « الآداب » صفحات هذا العدد الممتاز لنشر ملفين هامين حول حديثين ثقافيين شهدتهما

الشهور الماضي :

الاول : ندوة الكويت التي عالجتها « موضوع أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي »

والثاني : مهرجان المربد الثالث في البصرة .

خطورتها وتجذرهما العميق احيانا في الذات العربية ، لا يعني انها معوقات غير قابلة للتجاوز ، ونعتقد بالعكس ان التخلف الحالي سبب من اسباب جمود فهمنا للماضي العربي ودور التراث . وان العمل على تغيير البنى الاجتماعية - الاقتصادية وعلى تطوير القيم الروحية وعلى تحديث القيم الفكرية كفيلة بفرض معطيات جديدة على التاريخ تدمر تلك المعوقات .

٢ - في الهدف الاساسي

ان الهدف الاول الذي يجب ان يتجه اليه المفكرون والمسؤولون العرب هو تحرير الانسان العربي فكريا واقتصاديا واجتماعيا وجعله في مستوى النضال الذي يفرضه عليه العصر والذي يرد قيمته الانسانية المثلى اليه ولا يكون ذلك الا بتوفير الضمانات لحرية الكاملة لا من الناحية السياسية والفكرية فحسب ولكن الاجتماعية ايضا للنضال ضد التخلف . كما لا يكون الا بتوحيد القوى الفكرية التقدمية ونعبتها لاحداث التغيير الجذري المنشود على المستوى القطري وعلى مستوى الوطن العربي كله .

٣ - في التخلف الفكري

يرتبط التخلف الفكري الارتباط الوثيق بأنواع التخلف الاخرى ، وهذا ما جعل الحياة العربية المعاصرة مفتقرة الى المنصر العقلاني في توجيهها بسبب عجز الفكر العربي عن القيام بدوره الواسع في شتى جوانب تلك الحياة .

واسباب هذا التخلف ترجع الى عوامل متعددة ، ادهها ما تركته جهود الانحطاط العربية من رواسب فكرية سيئة وما حدث من انقطاع في مسيرة الفكر العربي نتيجة لانهايار الدولة العربية ثم ما كان من عجز الفكر العربي بعد ان عاود نهضته في العصور الحديثة عن استيعاب منجزات الثقافة العربية ومنجزات الثقافة الاجنبية استيعابا اصيلا متكاملا . وقد ادى هذا الى ظهور مدرستين فكريتين مصطريتين ، كلناهما خاطئة : المدرسة التي تحاول احياء الثقافة العربية دون تجديدها . والمدرسة التي تنكرها وتتجه من دونها نحو ثقافة العصر الحديثة . ولم تعمق بعد جذور المدرسة الفكرية السلمية التي تدعو الى توليد فكر عربي اصيل وحديث معا من خلال نظرة تجاوية تجديدية لاسترجاعية سكونية . ومن ابرز مظاهر التخلف في الفكر العربي السائد البعد عن الروح العلمية والعقلانية في النظر الى الكون والاشياء والانقطاع الواضح عما يتجدد باستمرار ويتفتح باستمرار من منجزات العلم والفكر الحديث وافاقه . ومن هنا كان لا بد من تعميق منازع التفكير العلمي والمنهج العقلاني ، والعمل على ربط الفكر بأسس الحضارة العلمية التكنولوجية ، القائمة على العلم والتنظيم والتخطيط . ان العقل ليس مجرد اطار او اداة للعلم النظري ولكنه وسيلة تحرر اجتماعي اقتصادي ايضا وطريق لتحقيق مجتمع انساني اكثر توازنا وعقلانية وانتاجا .

٤ - في التراث

ولقد كانت القضية التي واجهت الندوة في اكثر من بحث مسن بحوثها وباشكال مختلفة هو دور الماضي العربي في توجيه المستقبل وسواء سمينا هذه المشكلة بالاصالة والتجديد او بالنسرات والتحديث او بالسلفية والتغريب او غير ذلك ، فما كان لها ان تأخذ هذا الدور المتعدد الوجوه والاثر في التطور الحضاري العربي لولا اننا ننظر اليها نظرة لاتاريخية .

ان هذا التراث جزء منا ومن تكويننا الحضاري ، ولكنه لا يجوز ان يجعل المستقبل ملكا للماضي . ان محاولة اسقاط الماضي على

المستقبل ، عدا انها محاولة فاشلة ، فانها تؤدي الى القطيعة بين العربي وعصره وبينه وبين مستقبله ، وان دمج معنى الاصالة بمعنى التراث مزلق خطر : فالاصالة لا تكون بالتشبيث الحرفي بذلك التراث ولكن بالانطلاق من خلاله الى ما بعده ومن خلال قيمه الى مرحلة جديدة فيها الاغناء له وفيها التطوير لقيمه . ان الاحياء الحقيقي للتراث لا يكون الا عن طريق الاستيعاب النقدي التاريخي الخلاق له وعن طريق تجاوزه في عملية خلق جديدة وبترك الماضي ماضيا فلا يزاحم الحاضر والمستقبل وبالمثل الجديد له من خلال منظوري العصر والفرد .

٥ - في الدين

واذا كان الدين حقيقة عميقة الجذور في الذات العربية وكانت روح العقيدة الاسلامية روحا متنامية ديناميكية متفتحة ويجب ان تعطي كل الامكان لمناخ رسالتها الحضارية فيجب الا تفهم الفهم الجامد الثابت وعلى شكل صيغ محدودة يفرضها الخلف باسم السلف . بل يجب العمل على ان يسمح للفروع فيها - مع حفظ الاصول - بمواكبة التغيير الحضاري المستمر ، وذلك بالاجتهاد الحكيم والتطوير الواعي وبالاغتناد على روح الشريعة ومبادئها السامية لا النصوص اللاحقة مع العصور وعلى العقل ومصلحة المجتمع لا على الصيغ الموروثة .

ويدعو اعضاء الندوة الى مناقشة دور الدين في المجتمع العربي المعاصر مناقشة متفتحة لا تثقلها الحساسيات او يحد منها ضيق الاقوى وذلك لتحرير الطاقات الروحية الهائلة التي يفجرها الايمان الصافي في الصدور ووضعها في خدمة مجتمع انساني افضل .

٦ - في التخلف السياسي

ان التخلف السياسي في البلاد العربية حقيقة واقعة تتجلى في الفراق القائم بين الانجازات السياسية من جهة وبين الاهداف القومية والاجتماعية للشعب العربي من جهة ثانية . ومظاهر هذا التخلف متعددة ، منها النظرة التجزئية لمشكلات الواقع العربي السياسي ومن ورائه الواقع العربي السياسي ومن ورائه الواقع الاجتماعي والاقتصادي ، ومنها العمل الارتجالي المرحلي الذي يقصر عن ادراك الطابع الدائم للثورة العربية وبالتالي فقدان التخطيط المستقبلي ، ومنها افتقار الاجهزة السياسية التنظيمية ، ومنها غياب الروح الديمقراطية والابتعاد عن سيادة القانون وافتقار الفكر السياسي العلمي الموجه .

ولا بد لمواجهة هذا التخلف السياسي من دراسة علمية تحدد اسبابه سواء رجعت الى البنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة في البلاد العربية ، او الى اثر الاستعمار والعوامل الخارجية عامة ، او الى عوامل تاريخية تيسر ظهور بعض انماط السلوك السياسي ، او الى غياب النظرية السياسية الواضحة والمذهب الاجتماعي المتكامل او الى غير هذه وذلك من العوامل .

ومن المشكلات الاساسية التي ينبغي ان توجه العمل اليها هذا الواقع السياسي المتخلف الاهتمام بتحقيق التفاعل بين الشعب والحكم ، بازالة الهوة التي تفصل بين السلطة السياسية وبين الجماهير الشعبية . ويستلزم هذا توفير مناخ ديمقراطي يتيح للشعب ان يشارك في بناء مصيره ويلعب المفكرون والمثقفون في هذا المجال دورا اساسيا ولا بد ان يتعاطى هذا الدور بحيث يقودون العمل الشعبي وبحيث يحققون الصلة المرجوة بين مشاعر الجماهير واهدافها وبين الحكم . ولا يتم ذلك الا اذا كان الفكر اخلاقيا نضاليا ملتزما باهداف الامة القومية ومصلحة الجماهير الواسعة .

من هنا تقع على المفكرين مسؤولية ضخمة تستلزم منهم التضحيات وتفسر عليهم ان يكونوا رسل الاهداف القومية والشعبية ، وان يقيموا النظامين الاقوى فيما بينهم في الوطن العربي كله .

واخيرا لا بد ان يكون محور النضال السياسي في البلاد العربية العمل على توحيد الامة العربية بالنضال الوحدوي الثوري ، الذي يلتقي مع النضال من اجل الاهداف الاجتماعية الثورية للمجتمع العربي ، ويتكامل معها . ان الوحدة هي قدر هذه الامة ومصيرها والطريق الى ان تأخذ مكانها الحضاري واللائق في المجتمع الانساني .

٧ - في الاستعمار

مما لا شك فيه ان من اهم العوامل التي حالت بين الامة العربية وبين تجاوز عوامل التخلف المتعددة تدخل الاستعمار المبكر في قدرها ومصيرها وخلق امكانات انطلاقها الاقتصادية والثقافية والاجتماعية . لقد اخذت الحضارة العربية بالافول منذ سقوطها على يد اخطايف المغول والتتر ووقعت في قبضة تسلط العمثاني الذي جثمها وقطع مسيرتها الصاعدة . ثم جاء الاستعمار الغربي فاضغ حياة الامة العربية لطامعه الاستغلاية ووجه كل شيء فيها نحو خدمة مصالحه وحاول ان يقيم في بعضها استعمارا استيطانيا يفقد هويتها العربية وتراثها الاسلامي ، كما اقام في الوطن العربي كله هياكل اقتصادية راسمالية احتكارية وكرس التكوينات القطاعية القديمة وعمل خاصة على تمزيق وحدة هذا الوطن وضرب الحدود بين اقاليمه وجعله دولا بل دويلات وفئات وطوائف متصارعة ضمن الدولة الواحدة ووجه له طعنة اساسية باقامة الجسم الصهيوني القريب فيه باسم اسرائيل وما هو الا قطعة من التكوين الامبريالي الغربي زرعت الزرع الاصطناعي في قلب الوطن العربي لتعمل على تفكيكه والسيطرة عليه وتتولى تحقيق اغراض الاستعمار والامبريالية فيه .

على ان الاستعمار كان في الوقت نفسه تحديا للحضارة العربية حملها على ان تعيد النظر في ذاتها ومنطلقاتها وعلى الاقتباس من حضارته لتمكين من مغالبتها .

ورغم انحسار الاستعمار المباشر عن البيئة العربية فانه قد تابع محاولاته لاستغلال الوطن العربي عن طريق الاستعمار الثقافي والاقتصادي وسائر اشكال الامبريالية القديمة والحديثة . من هنا كان النضال ضد بقايا الاستعمار وصوره الجديدة في البلاد العربية مطلباً اساسياً من مطالب التطور الحضاري ، وكانت المعركة ضد العدو المزدوج (الصهيوني - الامبريالي) والمتحالف لتدمير القوى العربية وكانت النتيجة لهذه المعركة الشكل الاول والامثل للثورة الحضارية العميقة فمن طريق تعبئة امكانات الامة العربية لمواجهة العدو واصولها الامبريالية تحقق هذه الامة ايضا نهضتها العلمية والتكنولوجية وتوحد كياناتها القومي كما تؤكد طابعها الانساني عن طريق اضطلاعها باسم سائر الشعوب المضطهدة والحررة في العالم بدور القضاء على اشرس محاولات اضطهاد الانسان للانسان ، على اننا ونحن نسجل جرائم الاستعمار ومآسيه ضدنا لنهيب برجال الفكر العربي ان يعمدوا بمزيد من الشجاعة الى تحليل الاخطاء التي وقع فيها العرب انفسهم خلال غلابهم للقوى الامبريالية وفي مسيرتهم السياسية ، في نقد ذاتي امين يستهدف تلافي اسبابها المادية والاجتماعية والثقافية ليكونوا اوضح رؤية واكثر قدرة على المسيرة الصحيحة المتكاملة نحو التطور الحضاري .

٨ - التخلف الاقتصادي

اذا كان التخلف الاقتصادي مصطلحا اختزاليا لظاهرة واسعة

مركبة معقدة العوامل شاملة لمخلف نواحي الجساسة فان التخلف الاقتصادي في البلاد العربية هو بدوره مختلف الشدة والاثار ولا بد من اخذه بالدراسة العلمية المتأنية والتحليل التفصيلي العميق الوثائقي في عملية مسح كاملة ومن خلال استراتيجية انمائية مخططة جادة يجري التركيز فيها بصورة خاصة على ضرورة التكامل الاقتصادي بين البلاد العربية وحسن استغلال ثرواتها من المواد الأولية ومن الارصدة المالية ومن الخيرات البشرية وضرورة تهيئة البيئة الاجتماعية الثقافية للمجتمع العربي لاستيعاب امكانات العلوم والتكنولوجيا الحديثة .

ان التحديات الاقتصادية التي تواجه العرب متعددة ، منها الحاجة الى تنظيم الهيكلية يخلق من اختلالها الجزئية توازنا كليا هائلا الكتلة والدينامية ومنها الحاجة الى اجماع مجتمعي يعبر الطاقات والكفايات في سبيل اغراض التنمية الاقتصادية ومنها القدرة على حسن استخدام الطاقات الاقتصادية الهائلة التي تملكها البلاد العربية والتي انكشفت خاصة في الفترة الاخيرة ومنها اختيار الاسلوب الافضل للتنمية على اساس سلسلة من التوازنات الصحيحة بين العاجل والاجل وبين الاستهلاك والادخار وبين الرفاه والعمل وبين المساواة والحوافز وبين المركزية واللامركزية . ومنها اخيرا الاسراع في وضع السياسات السكانية والتربوية والاجتماعية بما يتناسب مع حاجات التنمية الاقتصادية . ان الوضع العربي الحالي يمنح فرصة نادرة للعمل العربي الموحد ولقد برزت بالفعل الاتجاهات الواضحة لمثل هذا العمل . ولا كان الاطار الاقتصادي عاملا اساسيا في تغيير البنى الاجتماعية الثقافية ، كما كان يتغير بدوره عن طريقها في العلاقة الجدلية بين الطرفين فان دفع هذه العملية حتى نهايتها من شأن اقامة المجتمع العربي الوحدوي المتقدم .

٩ - في القيم والعادات والتقاليد

تأتي القيم والعادات والتقاليد في جذور مشكلة التطور الحضاري باعتبارها احدى التغيرات الرئيسية في مسيرة الحضارة العربية . فالقيم محررات للسلوك ، واضواء مرور للتعامل مع مطالب الحياة واقعا وتطلعا وجهدا والعادات والتقاليد مصطلحات تعكس العلاقات الاجتماعية ومظاهر التواصل الاجتماعي ورموزه . وقد توصف حركة القيم والمواصفات الاجتماعية في الوطن العربي بانها ثقلة من سمات البداوة وخصائصها الى سمات التحضر وخصائصه ، او من السمات التقليدية الى السمات المعاصرة . ومهما كان توصيفا لهذه الحركة فان من الواضح ان مجتمعا العربي يعاني - ضمن ما يعاني في ازمته الحضارية - صراعا وتناقضا في القيم وفي المسالك الفردية والاجتماعية ازاء ما يواجهه من تحديات وامال في المستقبل القريب والبعيد ، ويتمثل هذا التناقض في مجالات القيم والاتجاهات المرتبطة بالعمل والانتاج والاستهلاك والاستثمار ومفهوم السلطة والقيادة والمسؤولية الاجتماعية وفي دور الاسرة والمرأة ، وفي التعامل مع مصادر المعرفة والفكر وفي شروط المشاركة في صياغة الحياة وصنعها والاستمتاع بثمراتها .

واذا كان اعضاء الندوة يؤكدون على اهمية تطوير القيم وانماط السلوك الايجابية والمؤثرة في صنع التقدم المرتكز على التخطيط العلمي ومستلزماته وعلى المصالح الحقيقية للجماهير ، فانهم يشددون في الوقت نفسه على ضرورة الفهم المتعاطف للقيم والمواضع المحفزة للثقافات الشعبية وعلى التفاعل مع هذه الثقافات تائرا وتأثيرا لتمكينها من الاسهام الكامل في صياغة المصير القومي تنمية وابدا . وفي هذا المجال تظهر الحاجة خاصة الى امرين :

اولا : حاجة الوطن العربي الى مسح اجتماعي شامل يدرس عاداته وتقاليد وقيمه في تاريخها الماضي وفي صلتها بالاوضاع الجديدة التي يحياها الانسان العربي سواء كانت هذه القيم متخلقة من حياة البداوة ام مرتبطة بحياة الزراعة . ومن شان هذا المسح ان يكشف العناصر السلبية والايجابية في هذه القيم ويحدد ما يصلح منها وما يصلح منها وما لا يصلح لحياة الانسان العربي الحديث .

ثانيا - دور المثقفين وعلماء الاختصاص ورجال الفن والادب في توير القيم والحواجز الاجتماعية وهو دور رئيسي رائد وذلك عن طريق الدراسة الواعية لدى فاعلية الوسائل التي يستخدمونها في التواصل الفكري مع الجماهير ومسالك هذا التواصل ومجالاته ومضامينه .

١٠ - في الاسرة

ان الاسرة العربية لا تزال تشكل العنصر الامامي في تماسك المجتمع وتضامن افراده في المجتمعات البدوية والريفية والحضرية . وتواجه الاسرة في وضعها الحالي صراعا ليس فقط بين الاجيال بل بين الحضارات ويتضح ذلك من العادات والقيم الاسرية التقليدية التي لا تزال تعيش جنباً الى جنب مع الاتجاهات العصرية المستوردة من الغرب .

وحالة الصراع الحضاري في المجتمع العربي المعاصر لا تتبع فقط من الواقع الحالي لبناء النظم الاقتصادية والاسرية والسياسية والتربوية والدينية بل يرتبط بدرجة كبيرة بالوظائف التي تؤديها هذه النظم . اذا ما اخذنا بعين الاعتبار تطلعات الانسان العربي المعاصر نحو الحاضر والمستقبل .

ان الاستقرار الاجتماعي والرفاهية والتنمية الاجتماعية للفرد والاسرة والمجتمع في الوطن العربي لا تنأى بصورة طبيعية او تلقائية او بالتطور المتدرج البطيء ، بل تأتي عن طريق الدراسة العلمية وتحديد الواقع الاجتماعي والمشكلات الاجتماعية التي تواجه الاسرة ضمن التركيب الاجتماعي المعاصر ، وبالتغيير الجذري على اساس هذه الدراسة للبنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع وبانجاز الوحدة القومية على اساس ديمقراطي .

وفي ضوء الحركة الاجتماعية والديمقراطية السريعة والمتعددة الاتجاهات التي تشاهدها المجتمعات البدوية والريفية والحضرية بدرجات متفاوتة في العالم العربي ، فان الخدمات الاجتماعية لا بد ان تنصدي لتلبية الاحتياجات المتزايدة للخدمات الوقائية والعلاجية على اساس علمية سلمية بحيث تستهدف تنمية القدرات والطاقات والمواهب واستثمارها للتنمية الاسرية والاجتماعية .

١١ - في التربية

ان التربية العربية في وضعها الحالي تساعد على توطيد الاوضاع المتخلقة الراهنة ، ولكي تكون الوسيلة الناجعة لتجاوز هذه الاوضاع وتقوم بدورها البناء يجب ان تستهدف بناء الذات العربية وتنمية خصائصها المميزة والكشف عن الامكانيات والمواهب فيها ، وخلق ارادة البناء والتغيير في الاجيال الناشئة والجمع بين الشمسول والتخصص ، وان توفر التربية من الناحية العملية ، الكفايات الفنية الانتاجية والكادرات العلمية اللازمة للمجتمع العربي في الغد ، وذلك كله بالتنسيق والتعاون مع البناء الاقتصادي - الاجتماعي . ولا يتم

ذلك جميعا الا حين تحدث التربية انقلابا جذريا في ذاتها وتعيد النظر في بنيتها الحالية وفي فلسفتها وفي محتواها بحيث تسير التجدد التربوي العالمي الذي يطرحه ظهور التقنيات الجديدة في التربية نتيجة للتقدم العلمي والتكنولوجي في العصر وان تعني عناية خاصة بتكوين روح الخلق والعلم النهجي والابداع التي يستلزمها هذا التقدم . ولا بد لها من ان توجه عناية خاصة لتوفير وحدة الثقافة القومية ولادراك دور اللغة العربية في تعميق هذه الوحدة .

١٢ - في تكوين النواة العلمية لتطوير الحضاري

وان اعضاء الندوة ليقترحون في مجال التطوير الحضاري المنظم :
اولا - تكوين « فريق باحث » من العلماء العرب لوضع خطة لتحقيق ثورة علمية تكنولوجية عربية ولتكوين البنية الاساسية المتكاملة العربية للتقدم العلمي والتكنولوجي .

ثانيا - انشاء معهد انماء متخصص في تطبيق منهجية البحث العلمي المستقبلي وفي تكوين باحثين انمايين عرب .

وتوصية الجامعات العربية بانشاء شبكة معاهد متكاملة للبحث والتدريب بعد الجامعي .

ثالثا - واخيرا وضع خطة لتنظيم عملية استعادة الادمغة العربية النازحة لتثريها تثميرا انتاجيا وابداعيا في حركة التقدم العربي .

١٣ - في مسؤولية الفكر العربي

ان اعضاء الندوة في الختام يعتبرون المفكرين والمثقفين في الوطن العربي مسؤولين مسؤولية مباشرة عن العمل لكسر قيود المعوقات الحضارية في الوطن العربي وفي مطلعها الارهاب الفكري ويؤكدون مبدأ حرية الفكر ويرون في المناقشات التي دارت في هذه الندوة نموذجا له لان خلق الفكر هو أبرز مظاهر التخلف واشرس عوامله .

وانهم ليدعون المفكرين والمؤسسات العلمية والمجلات الثقافية في انحاء الوطن العربي الدعوة المخلصة لجعل موضوع التطور الحضاري العربي في مركز اهتماماتهم ومتابعة مناقشته والتعق في ابعاده واعداد البحوث حوله في سبيل المزيد من الحوار في عوالمه ونشر الوعي بشأنه .

ولما كانوا يعتبرون متابعة هذا الحوار ضرورة قومية ملحة فهم يدعون الى تحويل هذه الندوة الى شكل دوري . والى عقد ندوات اخرى مماثلة تتناول بالتفصيل ما اجملته ابحاث هذه الندوة . وهم بكلفون اللجنة التي اشرفت على اعداد المؤتمر طبع ابحاث وتعليقات ومناقشات الندوة في كتاب شامل يشكل الخطوة الاولى نحو الدراسة المستعمقة لهذا الموضوع .

١٤ - كلمة الختام

ان اعضاء الندوة لحريصون كل الحرص على تهئة وشكر دولة الكويت على المناخ الحر الذي توفره للفكر والذي سمح للندوة ان تكون بناء الحوار مثمرة النتائج كما يشكرون رجال الصحافة والاذاعة والتلفزيون على مجهودهم الممتاز في تغطية انباء الندوة وتلخيص بحوثها ومناقشتها بشكل واع مسؤول للناس . ويقدمون الشكر الطيب اخيرا لجامعة الكويت وجمعية الخريجين الكويتية على المبادرة في عقد الندوة وعلى حسن تنظيمها وكرم ضيافتها .

الحضارة وقضية التقدم والتخلف

لطالما تعرض هذا المائل بين ايديكم لهجمات النافدين ، طوال الخمسة والعشرين عاما الماضية : لماذا ؟ لانه ما فتئ خلال تلك الفترة ينادي بكل ما في ارادته من اصرار ، وبكل ما لقلمه من صرير ، ما فتئ ينادي بان نلجم شهوة الحديث فينا بشكائكم الدفة والتحديد ، لعله يتاح للمتلحم والسامع ، او للكاتب والقارئ ، ان ينتهي بهما الحديث او الكتابة الى اتفاق على رأي واحد ، فيسلكونه في تيار الحياة الجارية عملا وسلوكا . ذلك لانه مما يلاحظ حتى للعين العابرة ، ان احاديثنا وكتابانا كثيرا ما تنخبط في ابهر من ظلمات المعاني الفاضمة ، كأننا جماعة من الصم ، يتحدث بعضنا الى بعض دون ان يستمع احد الى احد .

نعم ، ما فتئ هذا المائل بين ايديكم طوال هذه الاعوام يتعرض لهجمات النافدين ، لانه رفع الصوت ، وما يزال يرفعه في عصبية المخلص لدعوته ، بان نراعي - عند الحديث او الكتابة - دقة التحديد في ضبط المعاني التي نجرها على اللسنة والاقلام ، ما دام الموضوع المطروح يتسم بجديده العلم ، ويمس حياتنا في اسسها واركائها . اذن فقيم كانت هجمات النقد اذا كان هذا هو هدف الدعوة ولها ؟ والجواب هو ان علتها نكمن في رغبتنا الجامعة نحو ان تنساب من افواهنا واقلامنا خيوط اللفظ ، لا تكاد نطلب منها الا حلاوة جرسها في الاسماع . اما من اراد ان يقف بنا عند هذه اللفظة ، او عند تلك العبارة ، سائلا ومدققا في المعنى المقصود ، فجزاؤه عندنا هو الاهمال ، وانه لمجدود لو اكتفى منا باهماله ، دون ان تكيل له مع الاهمال صاعا من الشتائم او صاعين .

فإذا كانت الدعوة الى الدقة في تحديد المعاني هي اهم الهموم التي حملها هذا المائل بين ايديكم طوال ربع قرن مضى ، افلا يكون من اوجب واجباته على نفسه ان يتوخى هو مثل هذه الدقة التي يدعو الناس اليها ؟ وموضوع حديثنا هذا هو عن « الحضارة » لنرى بعد ذلك موقفنا من حضارة عصرنا ، اين يكون على درجات السلم، صعودا او هبوطا ، فحتم علينا - اذن - ان نحدد معنى الحضارة بصفة عامة وشاملة لنستطيع بعدئذ ان نصيق دائرة الحديث لتتحدد في حضارة العصر وما يميزها دون سائر الحضارات التي شهدتها العصور السالفة . فاذا استطعنا ذلك في دقة ووضوح ، كان الحكم على موقف الاممة العربية في مرحلتها الراهنة امرا ميسرا لا عسر فيه .

ولكننا ما ان نهم بمثل هذا التحديد لمعنى « الحضارة » حتى نفوس في بحر متلاطم الموج ، لكثرة ما يعترضنا من آراء تخلف الى حد التناقض بين رأي ورأي . ذلك فضلا عما في تحديد امثال هذه المعاني العامة من صعوبة شديدة حتى ولو لم يكن اختلاف الرأي فيها بعيد المدى . فقد تكون الكلمة واضحة حين تجري في سياقها ، لكنك اذا عزلتها وحدها ، ووضعناها في مخار التحليل والفحص الفيتها تقاوم وتروغ حتى ليستعصي عليك ان تمسك باطرافها ، فكاننا اللفظة من هذه الالفاظ العامة كأنني حي بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، تنصاع لفهمك اذا جعلتها جزءا من عبارة ، لكن اجعلها وحيدة وحاول ان تمسكها من جناحيها ، تنمرد عليك وتنتقم . كانت وهي مسوقة في عبارة ، وسيلة تتعاون مع غيرها على اداء معنى ، اما وقد جعلتها غاية في ذاتها ، تريد اختصارها هي ، فما اسرع ان تنقلب بين يديك لفرا غامضا ، وان تتخذ لنفسها اعماقا واباعدا ، لم تكن تتوقعها لها في بداية الطريق . وهذا هو الشاعر الفرنسي بول فاليري يحدثنا في ذلك

فيشبه اللفظة وهي تؤدي معناها داخل عبارة تضمها مع غيرها ، بلوح من الخشب الرقيق ، وضع على خندق ليحبر عليه العابرون ، فلا بأس هناك اذا جرى عليه العابر خفيفا سريعا ، اما اذا وقف العابر عليه ليختبر قوته ، وراح يقفز بكل ثقله فان اللوح الخشبي لا يلبث ان ينكسر تحت قدميه .

لكننا برغم هذا النصيح من بول فاليري ، لن نمر على كلمة « حضارة » خافا سريعا ، وسنقفز عليها ونقفز ، حتى تهشم لنرى اجزائها جليلة امام ابصارنا .

نريد تعريفا للحضارة ، يحدد لنا الخصيصة الواحدة ، او مجموعة الخصائص التي لا بد من ظهورها في كل حالة حضارية ، كما لا بد من اختلافها في كل حالة بدائية ، لانه اذا كانت الصفة او الصفات التي تقع عليها ، ماثلة في المتحضر وغير المتحضر على سواء ، اذن فهي ليست من التعريف الذي ننشده ، فمثلا اذا عن لنا ان نذكر الفن او الادب - ليكون تعريفا للحضارة ، وقعنا في الخطا الذي احذر منه ، لانه ما دام الفن والادب - كأننا ما كان نوعها - موجودين في كل جماعة بشرية ، ايا ما كان حظها من الحضارة ، اذن فهما عنصران ضروريان ، لكنهما وحدهما لا يكفيان للتعريف . فالشرط الاساسي الذي لا بد من توافره في اي تعريف كامل ، هو ان نذكر الصفات الضرورية والكافية معا . فالبصر ضروري للانسان ، ولكنه لا يكفي لتعريفه ، واذن فلا يجوز ان نعرف الانسان بانه الكائن المبصر ، وهكذا الحضارة لا يجوز تعريفها بانها الحياة التي تحتوي على فن وادب ، برغم ان الفن والادب عنصران ضروريان لا تغاوا منهما حضارة .

فما هي الصفة - اذن - التي تجمع الى كونها ضرورية للحضارة ان تكون كذلك كافية لتعريفها ؟ وهي انما تكون كافية اذا امتنع ظهورها من كل حياة اخرى ، مما يتفق الناس على انها ليست في عداد الحضارات .

ولقد قلت : « مما يتفق عليه الناس » عن وعي وعن عمد ، لانه لا سبيل امامنا في تعريف الحضارة ، الا ان نبدأ بامثلة من عصور، اجمع العرف على انها فترات ذات حضارة رفيعة ، لكي نستخلص من هذه الامثلة الواقعية التي شهدتها التاريخ والتي اقرها الخبراء في ميادين الثقافة ، صفاتها المشتركة التي تظهر فيها جميعا ثم نستوثق من انها صفة لا تظهر في غيرها . وسوف اغض النظر هنا عن سؤال يشره الباحثون ، وهو : هل الحضارة صفة تصف عصورا وجماعات ؟ او هي صفة تصف الافراد اولا ، ومن مجموعة الافراد المتحضرين تتكون حضارة معينة في عصر معين ؟ ساغض النظر عن هذا السؤال ، لسبب بسيط ، هو ان خبراء الرأي اقرب الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على جماعة بأسرها ، او على عصر بأكمله ، منهم الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على هذا الفرد او ذاك .

فاي الجماعات ، او اي العصور يمكن اجماع الرأي عليها بانها نماذج للحياة المتحضرة حضارة رفيعة ؟ نستطيع الاكتفاء باربعة امثلة لا اظن احدا يجادل في رفعة حضارتها ، وهي : اثينا في عهد بركليز ، في القرن الخامس قبل الميلاد ، بغداد في عهد المأمون في القرن التاسع ، فلورنسة في القرن الخامس عشر ، باريس في عصر التنوير ابان القرن الثامن عشر .

فما هو القاسم المشترك بين هذه الحضارات الاربعة ؟ انه يقينا ليس الاجهزة الآلية ، لان هذه الحضارات جميعا قد خلت منها ، اذ ان

وننظر الآن الى اثينا بركليز ، وبغداد المأمون ، وفلورنسه آل مديتشي وباريس فولتير ، فلا نخفي فيها جميعا هذه الصفة البارزة ، وهي ان قبول الاشياء ورفضها لم يكن قائما على عواطف الحب والكراهية ، والرؤى والسخط ولا كان قائما على التقاليد الموروثة قيما اعمى ، بل كان القبول والرفض قائمين - على وجه التعميم الذي قد يشد هنا او هناك - كانا قائمين على حكم العقل ومنطقه ، فكانما كان الناس يسألون عند كل وقفة يتقونها من موضوع مطروح : هل الخطوة العقلانية اذا خطوناها ابلغتنا الى الاهداف ؟

وان عقلانية كهذه في النظر الى امور الحياة والثقافة معا ، لتستتبع صفات فرعية كثيرة ، تنتج عنها كما تنتج الثمرات من شجراتها . ومن اول هذه النتائج النابعة من ذلك المبدأ العقلاني ، ان تتخذ الاشياء نسبها الصحيحة بعضها من بعض ، فيبدو الكبير كبيرا كما هو ، والتافه تافها كما هو ، فقد تهتم الدولة بالحضرة بمسألة علمية تريد لها ان تستقر في الناس ، ولكنها تقضي عن بواقة السلوك التي ربما اختارها هذا الرجل او ذاك طريقة لحياته الخاصة ، مع انك اذا نظرت الى جماعة غاب عنها العقل واستبدت بها النزوة فسي احكامها ، فقد تراها وهي تقيم الدنيا ثم لا تقمدها ، تجاه سلوك خاص اصطنعه خالد او زيد في حياته الخاصة ، بينما تعشي عينها عن رؤية تيار بأسره في دنيا العلوم او الفنون .

ومن النتائج التي تترتب على الوقفة العاقلة كذلك ، ايثار الاجل على العاجل ، اذا كان في العاجل خير قليل قد يعقبه شر كثير ، او كان في الاجل خير كثير قد يسبقه شيء من الم التضحية .

ومن ابرز جوانب النظرة العقلانية ان ترد الظواهر الى اسبابها الطبيعية فلا يفسر المرض - مثلا - الا بالجراثيم التي احدثته ، ولا يعزل سقوط المطر الا بظروف المناخ ، وهكذا . ويترتب على هذا السرب السببي الصحيح ، ان نلتبس للاشياء اسبابها الطبيعية كذلك ، فاذا اردنا غللا ، زرعنا لنحصدها ، واذا اردنا قتالا حملنا له السلاح بهمان واقتدار .

النظرة العقلانية تنظر الى الواقع كما هو واقع ، لتحوه الى واقع جديد اذا ارادت ، دون ان تقيم بينها وبين الواقع حاللا تنسجه الاوهام ثم سرعان ما تنسى انه اوهام ، فاذا كان البدائي يخاف لنفسه الخرافة لينظر بمنظورها الى وقائع الدنيا ، فان المتحضر هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبعصره وسمعه ، وبغير هذه الرؤية العارية المباشرة ، كان يتعذر عليه ان يلجم الطبيعة ليسير وفائتها حيث اراد لها ان تسير .

على ان ابرز ما تتميز به النظرة العقلية الى الكون ، هو حب الانسان للمعرفة حتى يلج بأسرار البيت الذي هو ساكنه ، فالعقلاني في نظره ذو نهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعقل ، لا يصده عن ذلك شيء من التحريم الذي يفرضه البدائيون على انفسهم . من منا لا يذكر الحكايات التي كانت تحكي لنا ونحن صغار ، عن القصر ذي القرف الكثيرة ، الذي يستباح الدخول في غرفه كلها الا غرفه واحدة محرمة ؟ ذلك هو الانسان اذا ترك لفطرته : ينتهب نزع الستائر عن حقائق الاشياء ، وحتى اذا اجاز لنفسه ان ينزع بعضها ، اوجب على نفسه ان يترك بعضها الاخر مسدلا على كوامنه ، الا من جعل السيادة لعقله ، فذلك هو بروميشيوس - في اساطير اليونان - الذي نزع الشعلة من ايدي الالهة ليضيء بها اركان الارض فلا يترك منها ركنا خافيا في عممة الظلام - هكذا كانت اثينا حين امسكت بقيس النور لتستفحص الدنيا على ضيائه ، وهكذا كانت بغداد المأمون حين اخذت تعب معارف الاولين عبا لم يكده يفرق بين شراب وشراب ، فكل شراب من مورد العلم عندها سائغ ، وهكذا كان عصر النهضة وعصر التنوير في اوربا .

اوانها لم يكن قد آن بعد ، مما يدل على ان الحضارة من حيث هي حضارة وكفى ، غير مقيدة بعصر معين ، تستطيع ان تقوم بغير الآلة كما تفهم في عصرنا ، كلا ولا كان القاسم المشترك بين الامثلة الاربعة التي اخترناها نماذج للحضارة في اكتمالها ، هو الفن او الادب او غيرها من وسائل الحياة الوجدانية ، لان ما تجده من هذه العناصر في واحدة من تلك الحضارات قد لا تجده في الاخرى ، فضلا عن ان هذه العناصر جميعا قد تتوافر في شعوب وفي عصور لم نتفق على انها موسومة بحضارة تذكر . ففي قلب الادغال البدائية ربما رايت من العقائد ومن الفنون نحتا وتصويرا وغناء ما يستحق التقدير في ذاته ، لكنه وحده لم يستطع ان يقيم حضارة يسجلها لها التاريخ ، لا ، ولا القاسم المشترك هو القدرة العسكرية ، والا وضعنا جنكيزخان وهولاكو في طليعة المتحضرين ، وعدنا قبائل التتار اكثر حضارة من الشعوب التي اجتاحتها تلك القبائل ، ولا النظم السياسية هي ذلك القاسم المشترك الذي نبحت عنه ، فقد كانت اثينا بركليز اولجارية الحكم ، وكانت بغداد المأمون يحكمها خليفة ، وكانت السيطرة في فلورنسة لاسرة مديتشي ، وكانت تحكم باريس التنوير ملكية مطلقة .

ولكن القاسم المشترك الذي نراه في تلك النماذج الاربعة جميعا ، كما نراه في كل نموذج حضاري نختاره بعد ذلك ، ولا نراه في اي شعب او عصر منوع بالبدائية والتخلف ، هو الاحتكام الى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه ، هذا الاحتكام الى مقاييس العقل وحده قد يتبدى في صور تختلف باختلاف العصور . فربما ظهر في مجال السياسة ، او في مجال الحرب ، او في مجال التشريع ، او في مجال العلوم الطبيعية . لكن هذه المجالات المختلفة ان هي الا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد ، هو ان يكون الحكم للمنطق العقلي وحده دون سواه . فهذه العقلانية في وجهة النظر هي التي تراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا تراها في اي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها ، وليس هذا الذي نسميه علما ، الا عقلانية اتخذت لها منحنى معين من مناحيها الكثيرة ، فلربما اتجهت النظرة العقلية تلك ، نحو الافكار المجردة تنظيها وتنسيقها في ترتيب هرمي يضع الاعم منها فوق الاخص ، كما حدث لليونان الاقدمين ، او ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع ، كما حدث للعرب الاولين ، او اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لاوربا في عصورها الحديثة ، او اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في اجهزة يديرها الانسان او تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم .

- ٣ -

عند هذا المنحنى من سياق الحديث ، ينبغي الوقوف لحظة قصيرة نتساءل فيها عن المعنى المحدد الواضح لكلمة « عقل » ، ما دمنا قد جعلنا الاحتكام الى العقل اساسا تقام عليه الحضارات حيثما قامت ، وبقيابه تنعدم الحضارة كلما انعدمت . فما هو هذا الذي نسميه «عقلا»؟ هو ببساطة شديدة ذلك النمط من انماط السلوك ، الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف اردنا بلوغه . فليس الهدف المختار في ذاته « عقلا » لانه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التي ابدأ منها السير على الطريق « عقلا » لانها مبدأ مفروض ، اما « العقل » بمعناه الدقيق فهو - ببساطة شديدة كما قلت - رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة اخرى ، فأفرض مثلا ان امة ارادت الحرية لابنائها ، اذن فهذه الحرية المنشودة هي الهدف المقصود ، والفاعلية العقلية في هذه الحالة هي في دقة التصور لما ينبغي ان يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف ، وبمقدار ما يكون لتصور الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق ، يكون لدينا من قدرة عقلية في هذا المجال .

سلطان العقل - إذن - هو مدار القياس لدرجات الحضارة ، فهل لي كم عقلت امة في تدبيرها لامورها ، اقل لك كم صعدت في مدارج التحضر . واقول سلطان العقل ولا اقول مضاء الارادة ، فالاولوية في البناء الحضاري للعقل وفكره قبل ان تكون الارادة وفعلها ، نعم انه لا بد بعد التفكير العقلي من ارادة تنفذ ، لكنها عندئذ تكون ارادة ملجمة بتخطيط العقل . واما اذا بدانا الشوط بارادة تفعل ، فمن ذا الذي يضمن لنا الا يجيء فعلها تخطا اهو ، يتجه نحو اليسار اذا كان الاتجاه الى يمين هو الموصل الى الهدف ، اد يتجه بنا نحو اليمين عندما تقتضي حكمة العقل ان نسير الى يسار ؟

العقل هو وحده الفاصل بين الحق والباطل ، وبه وحده يصبح الانسان سيد مصيره ، رغبات الانسان قد تدفعه الى سن القوانين واقامة التقاليد ، ثم قد تعود فتغريه بان يتحلل مما قد سن او اقام ، واما ما بني على العقل فهو ثابت على الدهر لا يزول . ولذلك كان محالا علينا ان نحكي تاريخا للحضارة متسلسل الحلقات ، صاعد الخطوات ، الا اذا تعقبنا ما انتجه العقل ، لان نتاجه - دون اي نتاج آخر - هو الذي يظل يكمل نفسه عصرا بعد عصر ، يصلح من اخطاء نفسه ، ويكشف الجديد ويوسع الرقعة قليلا قليلا ، حتى يبسط سلطانه على الارض والسماء ، واما الفن واما الادب وغيرهما من كائنات العالم الوجداني في الانسان ، فلا يأتي الجديد ليعلو درجة على القديم ، بل ربما حدث ان تفوق القديم على الجديد ، فليس من التناقض ان يكون هومر اعظم من شعراء القرن العشرين جميعا ، او ان يكون فنانون النهضة الأوروبية ازوع فنا من رجال الفن في عصرنا ، فكيف إذن يتسلسل التاريخ في حركة صاعدة اذا لم يكن اللاحق اعلى درجة من السابق ؟ ان هذا التسارع الضروري لا يتحقق الا في ميدان العلوم ، التي هي رمز للعقل ونتاجه وبالتالي يكون الجانب العلمي هو وحده مدار القياس لدرجات التقدم والتخلف بين الافراد او الشعوب .

انني لارجو هنا الا يختلط الامر على احد ، فنحن لا نقول ان اي حضارة يمكنها الاستغناء عن عالم الشعور بكل ما يفرزه لنا من فنون وآداب وغيرهما ، ولكننا نقول - بكل قوة نستطيعها - ان عالم الشعور وما ينتجه ضروري لكل حضارة ، لكنه وحده لا يكفي ، والعقل دون سواء هو الجانب الضروري والكافي معا لتعريف الحضارة وقياس درجاتها .

يقول اليرت شفاينزر عن الحضارة انها بذل الجهد من اجل التقدم . وكلمة « التقدم » هنا هي التي تهمنا في سياق حديثنا ، لانه اذا كان التقدم الى اعلى والى امام ، شرطا اساسيا للحضارة ، كان الجانب العقلي وحده من الانسان ، بما ينتجه من العلوم ، هو الذي يتقدم ، بمعنى ان تجيء الخطوة التالية من خطوات الطريق تقدما نحو الهدف الاخير ، بالنسبة للخطوة السابقة ، فالفيزياء او الكيمياء او البيولوجيا او علوم النفس والاقتصاد والاجتماع ، او غيرها من فروع العلم ، ليست اليوم كما كانت بالامس ، واختلاف يومها عن امسها هو الاختلاف الذي يتحتم فيه ان تكون حصيللة الامس اقتر من حصيللة اليوم ، واكثر منها تعرضا للخطا . واما الآداب والفنون فكلمة « التقدم » بالنسبة اليها ليست بذات معنى ، فقد لا يستطيع شاعر من شعرائنا اليوم ان يجاري امرا القيس ، وقد لا يستطيع احد من رواة الحكايات في يومنا ، ان يقترب من الرواة الادبية التي بلغتها الف ليلة وليلة . لا ، ان التقدم لا يكون الا في معرفتنا العلمية ، واما ما هو خاص بالوجدان ، فلا اظن ان الام العصرية التكلتي تبكي فقيدها على نحو اكمل من بكاء الامهات بالامس ، ولا ان يفنى عاشق اليوم في عشق حبيبته باكثر مما فنى قيس في عشق ليلاه .

ومن فكرة التقدم هذه تنبثق لنا فروع ، لا بد لنا ان نعيها حق الوعي حتى لا يفلت منا جوهر الحضارة ولبها ، التقدم الحضاري يقتضي حتما الا نجعل الماضي مقياسا للحاضر ، وكيف نجعله المقياس

اذا كان هذا الحاضر افضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها ؟ النظر الى الماضي هو نظري الى الوراء ، على حين ان التقدم يقتضي ان نوجه النظر الى امام ، والانحصار في الماضي هو انحصار في نمط واحد من انماط الحضارة ، مع ان التقدم يحتم علينا الخروج من نمط اضيق نطاقا الى نمط اوسع افقا وارحبا اطارا ، ان فكرة التقدم من حيث هي علامة تميز بها المسيرة الحضارية ، توجب علينا ان نجاوز واقعا الحدود الى واقع اخر اكبر عظما واعلى ارتفاعا ، على ان نفهم «واقعا» هذا بانه يشتمل على الماضي والحاضر معا ، فكلاهما واقع تم ، فلا بد ان ننظر النظرة التي ترجو ان يجيء المستقبل اكثر تحضرا - بمعنى اغزر علما - من الحاضر ومن الماضي على السواء .

— ٥ —

على ضوء هذا الذي اسلفناه ، نستدير الى عصرنا وحضارته ، انه ليس بدعا يشذ عن القاعدة التي سارت عليها سائر العصور ، فالحضارة فيه ما زالت قائمة على نفس الاساس الذي قامت عليه حضارات السالفين ، والاساس هو العقل . غير ان العقل - كما اسلفنا - يوجه فاعليته الى ميادين تختلف كيفا من عصر الى عصر ، وميسدانه اليوم هو العلوم الطبيعية التي تتمثل في اجهزة ولا تقف عند كونها صياغات رياضية نظرية كما كانت الحال حتى عهد قريب . فلو كان الخليل بن احمد بقله الجبار الذي خلق ترتيبا معجما من عدم ، واستخلص عروض الشعر استخلاصا بلغ حدا مذهلا من كمال العقل الرياضي ودقته ، وقن لنحو اللغة بعض قوانينه ، اقول لو كان الخليل هذا ولد في عصرنا ، لجاز ان يكون من اضخم علماء الفيزياء النووية حجما واوسعهم شهرة . فالفكر العقلي عنده ، ويبقي الميدان الذي يوجهه اليه . وكذلك لو كان بلانك اوبور او هيزنبرج رجلا من اهل البصرة في القرن الثامن لخرج للناس معجما للغة ، وعروضا للشعر . مدار التقدم الحضاري - اعود فاكرر - هو الفاعلية العقلية دون سواها ، والذي يختلف في مراحل التاريخ هو ميدان النظر ، الذي تحدده ظروف العصر المعين .

ولقد حددت ظروف عصرنا هذا ان يكون الميدان هو الواقع الطبيعي وان يكون الهدف هو ايجاد الجهاز الذي يجسد الفكرة العلمية كائنة ما كانت . الاجهزة هي لغة العلم في عصرنا ، ولا عجب انه عصر الصناعة في ثورتها الثالثة : كانت الثورة الاولى حين حلت الالة محل الابدان ، سواء اكانت ابدان البشر ام ابدان الحيوان ، والثورة الثانية حين اصبحت الالة تسيّر آلة سواها دون تدخل الانسان فيما يسيّر وما يسيّر ، والثورة الثالثة حين اتسع نطاق الالة فلم يعد يقتصر على ما كانت الابدان تفعله ، بل امتد حتى شمل فاعليات العقول . ذلك هو عصر التكنولوجيا كما يسمونه ، لا فرق في هذا المجال بين مجتمع في الشرق او مجتمع في الغرب . فما دام المجتمع متقدما بمقياس العصر ، كان حتما ان يلقي زمامه الى عقله اولا ، وان يوجه فعل العقل نحو العلوم الطبيعية واجهزتها ثانيا . فان قوت عليه قدراته الاقتصادية ان يسهم في هذا الميدان بنصيب ، كان لزاما ان يجعل منهاج تلك العلوم منهاجا له في اي ميدان يتاح له النظر فيه . فهناك ميادين العلوم الاجتماعية : علم النفس وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، وهناك مجالات الارتفاع بمستوى العيش : من حيث التغذية والسكن والتعليم والعلاج الطبي ووسائل الراحة وتأمين الافراد ضد كوارث الزمن ، هنالك كل هذه الميادين التي تتفاوت فيها الامم في عصرنا ارتفاعا وانخفاضا مما قد يوحي بان ايا منها يصلح ان يكون اداة لقياس التقدم والتخلف ، الا انها جميعا تلتقي في نقطة واحدة ، هي النظرة العقلية بمناهج العلم الى كل اوجه الحياة .

ونسال بعد هذا كله : اين تقف الامة العربية اليوم من المسيرة الحضارية ؟ واجيب بجواب يختلط فيه قليل من الاسى وكثير من الامل ، الاسى للهوة اللاعقلية العميقة العميقة التي لا تزال تنحبط في

ظلامها ، والامل في جيل جديد اراه على الطريق الى العقلانية العلمية وضيائها .

قد اكون على غير هدى فيما اقول ، ولكنني - على الاقل - اصدق القول مع نفسي ، حين اقرر ما اراه امامي واضحا ، وهو : اما ان نعيش عصرنا بكل ما يقتضيه من اخلاق ، واما ان نكون قادرين على تحريره ، بحيث نعيد صياغته على مثالنا ، اما ان نتمرد عليه ، ثم نمجز عن تحويل اي شيء فيه ، فذلك حكم على انفسنا بموت حضاري ، لا يعلم الا اعلام القيوب متى تكون قيامته .

قل ما شئت عن عصرنا ، ولكنك مضطر الى ان تصفه بصفات ثلاث : فهو عصر علمي ، وهو عصر تقني ، وهو عصر مدار الاخلاق فيه على المنفعة . ولقد جمع مؤلف انجليزي معاصر هذه الصفات الثلاث في صيغة مركزة ، اذ قال انه عصر « تقني بنتامي » . اما التقنية فهي تتضمن ذلك الضرب من العلوم الذي يستهدف اختراع الاجهزة التي تجسد قوانينها ، ولا يترك هذه القوانين في صورتها المجردة واما انه عصر بنتامي ، فالاشارة هنا الى بنتام فيلسوف المذهب المنفعي اiban القرن الماضي .

معنى ذلك ان جواز المرور الذي يبيع لنا الدخول في عصرنا ، هو ان نظور من قيمنا السائدة لكي تصبح قيما قائمة على علمنة ، وعلى تقنية ، وعلى منفعية في اسس التعامل السياسي والاقتصادي على اقل تقدير ، فاذا لم تعجبنا هذه الصفات لكونها غريبة على ثقافتنا الموروثة ، كنان علينا احد امرين : اما ان نلوي عنق العصر حتى يري الدنيا باعيننا ، واما ان ننسحب من العصر الى حيث شئنا ان يكون الاختفاء في ستر الظلام ، لكن المفارقة العجيبة ، هي اننا لا تخلق لدينا المعاصرة فكرا يثنيها عن طريقها . وفي الوقت نفسه ترانا نقف من ثقافة العصر موقفا يقبل اسماءها المجردة ويرفض مضموناتها ، بمعنى اننا على استعداد لقبول الاتجاه العلمي والتقني بل والاتجاه المنفعي في التعامل ، على شرط ان يقف هذا القبول عند حدود هذه الاسماء ، واما ما يندرج تحت هذه الاسماء من مضمونات فليس لدينا المعدات التي اعدت لهمها ، مما احدث فينا ضربة عجيبة من الازدواجية الحضارية: فعلى سطح الامور الظاهرة ، نبذد وكأننا نعيش العصر في تصوراتنا ، فاذا نزلنا الى ما تحت السطح وجدنا انفسنا ما نزال نطوي في صدورنا قيم حضارة ذهبت مع تيار الزمن .

سل من شئت : هل تحب ان تتابع العصر في عقلانيته وتقنياته ؟ يجبك في استعلاء بان العقلانية وما يترتب عليها ، هي جزء من ميراثنا الاصيل . لكن قل له انها في عصرنا تستتبع عدة امور : منها الاتقي بزمامك الى العاطفة ايا كان نوعها ، ومنها ان يتولى العمل من يحسن ادائه ، لا من ينتمي الى اصحاب الجاه باواصر القربى ، ومنها ان يكون الارتكاز كله على الواقع المادي الصارم ، ومنها ان نصطنع في حياتنا نظرة علمانية تجعل محورنا هنا على هذه الارض قبل ان يكون هناك في عالم آخر ... قل له هذا ، ياخذ الفرع ، لانه عندما اعلن انه من انصار النظرة العقلية ، لم يكن قد تخيل لنفسه انها نظرة تلد كل هذا النسل العجيب ، فهو عقلاني بالاسم ، لا بالمضمون والنتائج . انه يقبل من العصر تقنياته ، لانه يريد - كسائر عباد الله - ان ينعم بالسيارة والطيارة واجهزة التدفئة والتبريد ، لكنه اذا علم بان ادخال هذه الآلات في حياتنا ، معناه ادخال عادات جديدة في تلك الحياة ، ومعناه احلال قيم جديدة محل قيم قديمة ، اخذ الهلع ، لانه في عمق نفسه لا يريد ان يقيم الموروثة بديلا .

وهكذا نقع في ازمة حضارية من طراز نادر ، لاننا في الحقيقة بمثابة من يجبا ثقافتين متعارضتين في وقت واحد : احدهما خارج النفس ، والاخرى مدسوسة في حناياها لا تريم ، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والاسواق ، بينما تحس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع .

ونعود فنسأل : اين تقف الامة العربية اليوم ، من حيث التقدم او التخلف على طريق الحضارة ؟ ان معايير القياس كثيرة ، اشرنا الى بعضها ، فهناك المعيار الاقتصادي الذي يقيس التقدم بمتوسط الدخل ، وهناك المعيار الثقافي الذي يقيسه بدرجة انتشار التعليم ، وهناك المعيار الذي هو اشيعها قبولا ، وهو معيار يقيس تقدم الامة او تخلفها بدرجة العلمنة والتصنيع ، اي بدرجة تحولها الى الحياة الصناعية المستندة الى الاجهزة الآلية . واما ما كان المعيار الذي تختاره ، فالشرط الضروري دائما هو ان تتغير طرائق العيش والتفكير بحيث تسير روح التقدم العصري .

لكن هذا التقدم لا يعني شيئا الا اذا عرفنا الى اي هدف نتقدم ، حتى يمكن قياس المسافة الفاصلة بين موقفنا الراهن وبين ذلك الهدف الذي نتقدم نحوه . بعبارة اخرى : ما هو النموذج الكامل الذي نصمه نصب اعيننا اثناء سيرنا ، لتكون على يقين بحقيقة موقفنا : هل هو اقتراب او ابتعاد عن ذلك النموذج ؟ وانه لعزير على نفسي ان اقولها صريحة ، وانه كذلك لعزير على نفوسكم ان تسمعوها ، لكنه حق لا منجاة لنا عن مواجهته ، وهو ان نموذج القياس انما هو الحياة العصرية كما تعاش اليوم في بعض اجزاء اوربا وامريكا ، فقد شاء الله ان يكون هناك اليوم ينبوع الحضارة ، كما كان ينبوعها في ارضنا ذات يوم .

وقد نوجز اهم معالم تلك الحياة الاوروبية الامريكية التي هي حضارة العصر في بضع نقاط ، تساعدنا على قياس موقفنا بالنسبة الى الهدف : فمن تلك المعالم الميزة سرعة التغير ، وسرعة قبول الجديد ، فحياة الناس هناك توشك ان تتغير يوما بعد يوم ، وعليهم ان يلاحقوها ، والملاحقة معناها الا يبهروا ما قد فات ومات ، حتى لا تقف طويلا عند اطلال ، بل توجه البصر دائما نحو غد ، فالقوم هناك يؤمنون ايمانا لا تحده حدود العلم وقدرته على النمو الطرد ، وبانه كلما اطرده نموه قلب حياة الانسان كما وكيفا .

فاذا اردنا قياس التقدم او التخلف ، فما علينا الا ان نقيس المسافة بين حياة الفرد العادي في مجتمعاتنا بحياة الفرد العادي في مجتمعاتهم : في حصيله العلوم ، في دقة التخطيط ، في غزارة الانتاج ، في مدى الحرية السياسية والاجتماعية ، وغير ذلك مما يتفرع عن اصل واحد ، يتلخص في قولنا عن حضارة العصر انها : علمية تقنية منفعية .

انني لعلى وعي بوجه الاعتراض هنا ، وهو : لماذا نفني ثقافتنا في ثقافة غيرنا ، بحيث نجعل منهم نموذجا لنا نحنذبه ؟ واظن ان خير جواب يزيل عن انفسنا القلق ، هو ان ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التي تميز الشعوب ، والتي هي في الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضاري كما حددناه ، واعني بها جوانب العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها ، وبهذا نتيج لانفسنا ان نتحضر بحضارة العصر في اخص خصائصها ، كما نتيج لها في الوقت نفسه ان تحتفظ بما يميزها عما سواها ، وبهذا نتركها تسير العصر في نظراته العلمية الصارمة ، وتنطوي على ذاتها في ميادين الوجدان وطرائق التعبير عنه في العقائد والادب والفن .

ان الحديث عن الحضارة وقضية التقدم والتخلف للامة العربية ، ما كان ليستثير نشاطنا الفكري ، لو ان بنا مواتا نزل بنا الى حفرة الحضيض ، وكذلك ما كان ليستثير نشاطنا لو اننا قد علونا في حضارة العصر الى ذروة الاج ، ففي الحالة الاولى ينعدم الوعي ، فلا فكر ولا نشاط ، وفي الحالة الثانية تتحقق الطمأنينة والرضى ، فلا قلق ولا تساؤل ، لكننا من مدارج الصعود في منزلة بين المنزلتين ، ولذلك كان لا بد لنا من مثل هذا النشاط الفكري ، نتحسس به الطريق ، حتى لا نضل عن الجادة المستقيمة لنبلغ ما نريد ونبتغي .

تعقيبان

على محاضرة د. زكي نجيب محمود
« الحضارة وقضية التقدم والتخلف »

التعقيب الاول

للدكتور سهيل ادريس

ايها الزملاء الكرام ،

استمعنا في يوم الافتتاح الى محاضرة هامة وقيمة للدكتور زكي نجيب محمود عن « الحضارة وقضية التقدم والتخلف » وهي تتميز بالوضوح والصراحة ، وقد اثار فيها المحاضر الكريم جملة من القضايا التي تحتل في حياتنا اليوم مكانا بارزا وتطرح امامنا خيارات عدة يتوقف عليها مصيرنا كله في حضارة الساعة الراهنة .

ولكن ارجو ان تسمحوا لي بتقديم عدد من الملاحظات على آراء الاستاذ المحاضر على رأسها ملاحظة اساسية هي طريقته التجزئية للحضارة ، وبالتالي للانسان الذي ينتج الحضارة . فالاستاذ المحاضر يذهب الى ان العقلانية وحدها هي العنصر الضروري والكافي لتعريف الحضارات وقياس درجاتها .

على انه في القسم الاول من محاضراته يقول « ان عالم الشعور وما ينتجه ضروري لكل حضارة » ، ولكنه لا يلبث ان يقول : « ان كلمة « التقدم » بالنسبة للآداب والفنون ليست بذات معنى » ، فكيف يكون عالم الشعور ضروريا لكل حضارة ثم يكون تقدمه غير ذي معنى ؟ وكيف تكون الآداب والفنون ضرورية في الوقت الذي تكون فيه العقلانية وحدها ضرورية وكافية ؟ انها اذا كانت كافية فان عالم الشعور في منطق الكاتب ، لا ضرورة له لتكوين الحضارة في حين يعترف اولا بانه ضروري .

ونحن نعتقد ان هذه المفارقة ناتجة عن مفهوم خاص للاستاذ المحاضر لفكرة العقلانية فهو يضع بينها وبين الشعور والوجدان حجابا صفيقة ، ويقيم حواجز غير قابلة للمعبر في حين ان الانسان مجموعة تركيبية مندمجة من العقل والوجدان في وقت واحد ، وان تداخل العقلاني والوجداني في تفكير الانسان وسلوكه هو من العمق والتشابك بحيث نقع في تحطيم الانسان اذا شئنا ان نميز بينهما لنقيم من كل منهما عالما مستقلا تمام الاستقلال عن العالم الآخر .

اننا لا نفهم كيف يكون العقل منفيا عن عالم الآداب والفنون في كل حضارة ، لا نفهم اطلاقا ان تكون ثمة حضارة قائمة على العقل

والعقلانية دون ان يكون للفنون والآداب فيها دور هام . حتى الامثلة التي استشهد بها الاستاذ المحاضر حين ذكر عصر المأمون وعصر اسرة مدينتي . فقد كان ازدهار الآداب والفنون فيهما سمة اساسية من السمات الحضارية في تلك العهود .

وفي هذا المضمار يذكر المحاضر الخليل بن احمد حين يستخلص عروض الشعر استخلاصا بلغ ، على حد قوله ، « حدا مذهلا من كمال العقل الرياضي ودقته » ولكن هل كان يغيب عن الخليل حين كان يستخلص عروض الشعر انه انما يتوجه الى موضوع الشعر بالدرجة الاولى ؟ لان الشعر هو « قبل كل شيء » التعبير عن الوجدان وعن العقل ، والعروض يأتي ليكون تقنيا « لشكله » فحسب . ثم ان المحاضر يطلب منا « ان ننظر الى الماضي لانه نظر الى الوراء ، على حين ان التقدم يقتضي ان نوجه النظر الى امام » . ولكنه باقبا على ان ننظر الى الحضارة الاوروبية الاميركية (اي الرأسمالية) ، فيحصر الحضارة بذلك ، مهملا كل حضارة اخرى قائمة ، كالحضارة الشرقية او الحضارة الاشتراكية . وما قول سيادته حين تصبح الحضارة اليابانية الصينية بعد فترة من الزمن هي حضارة العصر ؟ أيكون دورنا ان نتلقفها متخليين عن الحضارة الاوروبية الاميركية ؟ انه يوضح ان الانحصر في الماضي هو انحصر في نمط واحد من انماط الحضارة . اليس الانحصر في الحضارة الاوروبية الاميركية انحصارا في نمط واحد من الحضارة كذلك ؟

وحين يتحدث عن مزايا الحضارة الاوروبية الاميركية ، نراه يتغنى بمدى الحريات السياسية والاجتماعية وسواها ، ولكنه يابى ان ينظر الى بعض المظاهر اللاحضارية ، بل المنافية لكل حضارية ، في هذه الحضارة . لماذا لم يحدثنا المحاضر الكريم عن تناقض مفهوم الحرية في الحضارة الاميركية القائمة وعن التمييز العنصري فيها ، فاذا كانت تعني الرجل الابيض فهي الرخاء والنعيم والانطلاق من كل قيد ، اما اذا كانت تعني الرجل الاسود ، فهي القمع والاضطهاد وحرمان هذا الانسان من كل حقوقه والعمل على استئصاله . اذا كانت هذه الحرية تعني الصهيونية واسرائيل ، فيجب ان تأخذ شكل مساعدات هائلة ببلاتين الدولارات ودعم الطلاب الصهيونية بالقضاء على الشعب الفلسطيني ، اما اذا كانت تعني العرب ، فهي معاملتهم كبشر من الدرجة الثانية والاستهانة بهم ومساعدة اسرائيل لاحتلال اراضيهم .

ولكن لنعد الى تحليل هذا المفهوم للحضارة بين التكنولوجيا والادب

ثقافتنا في ثقافة غيرنا ، هو ان ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التي ليست هي مقياس التقدم الحضاري ، يعني بها جوانب العقيدة والفن ... شريطة (ان نتحضر بحضارة العصر فسي اخص خصائصها) وهكذا يريدنا ان نفرد بما ليس مقياسا للتقدم الحضاري ... اهذا كل ما يطلب منا كامة لها تاريخها الحضاري ، وهي مدعوة بالتالي الى المشاركة الحضارية الجديدة ؟ ونسال الدكتور : وما يكون الموقف اذا تعارض هذا التفرد الثقافي ، كالعقيدة مثلا ، مع التقدم الحضاري ؟ كيف نحل هذه الازمة ؟ السنا نعيش بالفعل هذه الازمة اليوم ، نتزيا بالتقدم الحضاري بينما نحن في الداخل متخلفون ، متخلفون بسبب ما يسميه بالتفرد الثقافي بالذات ؟ اليس فيما يطلبه الدكتور منا تكريس لواقع متخلف ؟

ان العقلانية والعلمانية اللتين طالبنا بهما طوال ساعة نضر بهما في اخر المطاف روح من المصالحة هي التي تجعلنا الان نعيش حياة ازدواجية تأخذ صورة شبه كاريكاتورية بين مظهر براق نقتبسه من لعان الحضارة المادية وداخل متخلف هو الذي دعينا في هذه الندوة الى معالجته .

واخيرا فان المحاضر (1) يذهب الى ان تطور الادب والفن لا يمكن قياسه ، لانه لا يتقدم . فما هو مقياسه او دليله على انه لا يتقدم ؟

ان الادب والفن هما اللذان فتحا الباب واسعا لبعض العلوم ، من مثل موضوع الجنس والعقل الباطن ، فهو الذي ادى الى تقدم الطب وعلم النفس على ما يعترف فرويد نفسه . ثم ان هنالك عدة تطورات علمية سبقتها تطورات ادبية واثر بها . التطور الجمالي مثلا هو جزء من التطور الحضاري ، وهو يؤثر في الانسان بيولوجيا ونفسيا . والموسيقى مثلا آخر : اليس لها تأثير كبير في الانسان على الصعيد البيولوجي والسيكولوجي ؟ ويعرف علم الاجتماع عدة مقاييس لقياس التطور منها كمية انتاج الكتب والمجلات وعدد القراء وعدد مرتادي المسارح وعدد اجهزة التلفزيون والراديو ، وكلها من انتاج الفنون والاداب . وبعض العلوم تطورت كذلك بدعا من الفلسفة ، والفلسفة بدورها تطورت من الاساطير والخرافات ..

وعلى ذلك يكون تفريق المحاضر بين العقلانية والوجدانية محض تفريق مصطنع لا يستجيب حتى للمقاييس العقلانية التي يطلب اعتمادها وحدها .

التعقيب الثاني

للدكتور عبدالله عبد الدايم

طبيعي ان تكون ضائلة الاستاذ الكبير الدكتور احمد زكي نجيب محمود ، وهو يسعى الى تحديد معنى الحضارة وخصائصها ، الوصول الى رؤية فكرية تستطيع ان تولد موقفا عمليا قادرا على ان يدفع المجتمع العربي دفعا اوضح واقوى في طريق التقدم . فالمسألة التي تعنيه وتعني سواه هي البحث عن « الاطار الفكري » الذي ينبغي ان يهدي الامة العربية في مسيرتها نحو بناء حضارتها .

والفن ، بين العقلانية والوجدانية . فالدكتور زكي نجيب محمود يرى ان التقدم لا يكون الا في معرفتنا العلمية ، واما ما هو خاص بالوجدان ، « فلا اظن ان الام المصرية التكلت تبكي فقيدها على نحو اكمل من بكاء الامهات بالامس » ، فهل صحيح ان التعبير الادبي لم « يتقدم » ولم « يتخضر » منذ الخنساء ، وان الادب الفزلي لا يزال واقفا في تعبيره عند حدود قيس في عشق ليلاه ؟ ان الاستاذ المحاضر يلقي بهذه النظرة كل ما احرزها الادب من تطور وتحضر طوال القرون الماضية ، لا الادب العربي وحده بل كل ادب اخر اسهم في تكوين الحضارات العالمية . والواقع ان آفة هذه النظرة تكمن في امكان التفكير بان الحضارة تبنى فقط على العقل ولا اهمية للوجدان فيها ، وفي امكان التفكير بان العقلانية يمكن ان تتطور وتتقدم بمعزل عن الادب والفن . ان ارتباط تقدم العقلانية والوجدانية هو ارتباط عضوي وجذري وكنهاهما تؤثر في الاخرى بقدر ما تتأثر بها . ومن هنا ما نسمعه اليوم ، ومنذ فترات بعيدة ، وسنظل نسمعه الى فترات طويلة قادمة ، من اصوات المفكرين والفلاسفة في ادانة المظهر المادي المحض الذي تفرزه العقلانية وحدها ، بالمفهوم الذي يراه المحاضر ، لتكوين حضارة القرن العشرين . وغير خاف على احد ان الحضارة بهذا المظهر تحدث اليوم ردود فعل عنيفة ، قد لا نقر بعضها ، في ضرورة تخفيف ضغط الآلة التي يسميها المحاضر « الاجهزة » والعودة الى الطبيعة واطلاق الطاقات الروحية للانسان ، بل حتى في الدعوة الى الفاء المدرسة واقامة مجتمع بلا مدارس يحاول فيه الانسان ان يقيم التوازن بين قواه المادية وقواه النفسية والروحية . وربما كانت جائزة نوبل بالذات دليلا ذا معنى على اختراع العقل المدمر وتدخل الوجدان الانساني للحد من تدميره .

ومرد الامر كله هو الاجابة على السؤال التالي : ما غاية الحضارة بذاتها ؟ اليسست هي سعادة الانسان ؟ وهل العلم وحده ، القائم على العقل وحده ، كاف لتأمين سعادة الانسان ؟ ان الحضارة لا تهمننا بذاتها الا بقدر ما توفر لنا السعادة والتقدم والحرية ، ونعتقد ان اماننا تفكيرا طويلا ، بل شكا عميقا بان تستطيع الحضارة الاوروبية الاميركية ، بكل مظاهرها الحاضرة ، توفير هذه السعادة للانسان بصورة عامة ، وللانسان العربي بصورة خاصة .

ان المحاضر الكريم الدكتور زكي نجيب محمود يدعونا ، لكي ندخل في عصرنا ، الى « ان تصبح قيمنا قائمة على علمنة وعلى تقنيّة وعلى منفعية ... فاذا لم تعجبنا هذه الصفات ، لكونها غريبة على ثقافتنا الموروثة ، كان علينا احد امرين : اما ان نلوي عنق العصر حتى يرى الدنيا باعيننا ، واما ان ننسحب من العصر الى حيث شئنا ان يكون الاختفاء الى ستر الظلام . »

ولكن لماذا يحصرنا المحاضر ، بروح من الانتقائية الواضحة ، في هذين الاختيارين وحدهما ؟ ان اماننا اختيارات اخرى : اختيارات كثيرة بين العلمنة وحدها بالمفهوم الضيق الذي طرح علينا وبين الانسحاب من العصر . ان اماننا على الاقل اختيارا ثالثا ، هو نبني العلمنة بمفهوم واسع متطور يأخذ من الحضارة القائمة ، اوروبية اميركية كانت ام شرقية اشتراكية ، ويأخذ من التراث يحيي منه قيما كانت في اساس الحضارة العربية السابقة (ما دام الدكتور زكي نجيب محمود يقر بوجود مثل هذه الحضارة) ويطور معطيات حضارية جديدة يستغلها لصالحه في استنباط شخصيتنا القومية وكيثونتنا الانسانية التي بها نستطيع ان نسهم بالحضارة القائمة ان لم نستطع خلق حضارة انسانية جديدة .

اما رؤية المحاضر الكبير التي انهى بها بحثه فليسمح لنا بان نصارحه بانها « توفيقية » لانها مملدة بروح « تسوية » ، غريبة على المقدمات . فهو يعتقد بان ما يزيل القلق عندنا اذا اردنا استبعاد افناء

(1) في رده على ملاحظتنا السابقة .

في ظاهره لتاريخ الحضارات الا محاولة يريد من خلالها ان يستخرج باي ثمن ، من تفريه لتلك الحضارات ، الفكرة المسبقة التي افترضها سلفا والتي فرضها عليه تأمله للواقع العربي وللحضارة الغربية. ونحن لا ننكر عليه ما انتهى اليه من تقرير لاهمية « العقلانية » اذا كان هدفه مجرد البحث في ثغرات الوجود العربي في ضوء التجربة العالمية الحديثة . اما ما نكره فهو ان ينتقل من ذلك الى تقرير حقيقة عامة تتصل بجوهر الحضارات كلها وتتصل بالتالي بالانطلاق الواجب لكل حضارة .

ذلك ان السؤال الاول الذي لا بد من طرحه ، هو التالي : هل « النظرية العقلانية » التي توجه الحضارة الحديثة ، سبب لهذه الحضارة ام نتيجة ؟ وهل اجترأ هذه « النظرية العقلانية » هو مجرد « بلسم » تستطيع ان تبتلع اي امة فاذا بها « تنحصر » بفضلها ، ام ان وراء هذه « النظرية العقلانية » للامور عوامل اعمق ، بدونها لا تكون الحضارة ولا تكون « العقلانية » ؟ هل « العقلانية » نقطة الانطلاق في بناء اي حضارة ، ام انها في الحقيقة مرحلة متقدمة تلجا اليها الحضارة الحديثة خاصة ، وتلجا اليها لجوها الى احدى نتائجها التي تؤدي الى مزيد من نموها وتطورها ؟

ولتوضيح هذا التساؤل ، نضع الحقائق الآتية :

١ - لم تكن « العقلانية » ، بالمعنى الذي حددناه وبالمعنى الذي نستخرجه من بحث الدكتور زكي (نعتي « رسم الطرق المؤدية الى الاهداف ») ، هي الصفة المصاحبة للحضارات القديمة عامة ، وللحضارات الثلاث التي استشهد بها صاحب البحث ، حضارة اليونان وحضارة العرب في ايام المأمون وحضارة فلورنسة في اوروبا . ويرجع الخطأ في تحليل الدكتور زكي في هذا المقام الى انه ينتقل انتقالا غير

المقبية على الصفحة ١٤٩

صدر حديثا

عن

منشورات دار الانوار ببيروت

دراسات فلسفية

محاولة ثورة في الفلسفة

للاستاذ تيسير شيخ الارض

يطلب من المكتبة العباسية بدمشق

ومن هنا يقوم بالتنقيب عن الشرط اللازم لانطلاق اي حضارة ، ليكون امتلاك هذا الشرط سبيلنا الى ابتداء حضارتنا العربية المنشودة. وينتهي به المطاف ، بعد تجوال في رحاب الحضارات قديمها وحديثها ، الى العثور على « مصباح ديوجين » الذي يكشف له ضالته ، فيرى في النهاية ان معيار اي حضارة وحرك انطلاقتها هو النظرة العقلية ، والاحتكام الى العقل ، وتقليب سلطان « العقلانية » على اي سلطان آخر .

ونحن نكبر هذه الدعوة الى « العقلانية » في مجتمع عربي يشكو حقا من غلبة « الغيبية » على الواقعية ، ومن سيطرة « الارتجال » على الرسم المسبق للامور ، ومن العجز عن القبض على ناصية الاحداث ومسيرة المستقبل افتقادا منه للتخطيط العقلاني الذي يرسم الاهداف واضحة ويحدد سبل الوصول اليها . ونحن نؤمن معه ان مقتل الجهد العربي ومصدر الهدر والضياح فيه ، غياب المنهج العقلاني الذي يجيد الاستخدام الامثل والافضل للموارد المتاحة .

بل نحن نترك اعمق الادراك ان اشد ما يميز الحضارة العلمية التكنولوجية الحديثة ، ذلك السعي للسيطرة على الاحداث بل للسيطرة على المستقبل ، عن طريق التحديد المسبق لخطوات السير ومراحل الوصول . ويسعد هذه الحضارة العلمية التكنولوجية في مطامحها هذه ، ما تولده من تفنيات عقلية منطقية تنظيمية ، تؤدي الى « عقلنة القرارات » كما يقال ، والى رسم الطرق المؤدية الى الاهداف ، بل الى رسم « تاريخ الغد » كله كما يقال . ولا ادل على ذلك من توالد تلك الاساليب الحديثة في الادارة والتسيير ، ومن تكاثر الطرائق التي تقوم « بالتنبؤ التكنولوجي » (من مثل طرائق « التحليل الاجرائي » و « تحليل النظم » وسواها) . بل لا ادل على ذلك من ان كثيرا من الباحثين الذين يحاولون الكشف عن « هوة التخلف » بين البلدان المتقدمة وبين سواها ، يردون هذه الهوة الى « الهوة الادارية التنظيمية » ، ويرون ان المسألة في النهاية ليست مسألة « مادة رمادية » وتفوق في القدرات الدماغية بمقدار ما هي مسألة « تنظيم » وتفوق في الادارة والتسيير (على نحو ما يرى « شريب » مثلا في حديثه عن التحدي الاميريكي) (١) .

من هنا نحن مع الدكتور زكي نجيب محمود عندما يريد ان يؤكد هاتين الحقيقتين : نحن معه عندما يريد ان يرد العجز الذي تعاني منه مسيرة التقدم العربي الى عجز في الرسم العقلاني لسبل الوصول ، ونحن معه عندما يرى ان السمة الاولى للحضارة المصرية التي نجحها هي القدرة على التحكم في الكون حاضره ومستقبله ، عن طريق « عقلنة القرارات » والامساك العملي المسبق بمجرى الاحداث وصورة المستقبل .

غير اننا نختلف مع الدكتور زكي نجيب محمود عندما يجاوز تقرير هاتين الحقيقتين ، وعندما يحاول ان يستخلص منهما نتائج تتصل بأميرين اثنين : اولهما تعريف الحضارة عامة ، وثانيهما تحديد سبل الانطلاق نحو بناء اي حضارة استنادا الى ما تكشف له من اهمية « التخطيط العقلاني » في عصرنا .

والحق ان نقطة الضعف في منهج الدكتور زكي ، كما تبدو لنا ، تكمن في انه يصدر عن موقف مسبق ونظرة مبيتة املها تأمله في واقع التخلف العربي وفي منطلقات الحضارة الحديثة . وما تحليله الموضوعي

(١) انظر الترجمة العربية لكتابه - نشر دار النهضة ، بغداد .

الابعاد التاريخية

لأزمة التطور الحضاري العربي

ابعاد الواقع في الوانه وخطوطه ومحركاته ، تعني رؤية مسطحة ذات بعدين لواقع موضوعي ذي ابعاد في المكان والزمان والانسان والحياة لا تكاد تذكر كثرة وتعقيدا ...

ولمنا قبل ان نطلق الشراع للفوضى ملزمون برسم بعض الحدود ونقاط الاحتياط والملاحظات :

١ - فنحن لا نفهم التاريخ في هذا البحث على انه الادب التاريخي وكتابة التاريخ اي كتقنية من تقنيات المعرفة ، ولا ننظر اليه في الوقت نفسه على انه مجموع احداث الماضي الذي انقضى والحروب والعقائد والجماجم التي سفحت ولكن ننظر اليه كجذور للواقع العربي القائم وكجزء حي من هذا الواقع . وما نذهب في تحليله - ان ذهبنا - مع الزمن او مع المكان او مع الافكار ، الا كوسيلة لكشف الابعاد العميقة في الحاضر العربي ...

وإذا اختلطت كلمة تاريخ مع كلمة التراث احيانا فانما نعني بالتراث ترسم ذلك التاريخ في الحياة والحضيلة (المادية او الفكرية) المؤثرة منه في مسيرة المجتمع العربي .

٢ - ليس التخلف سمة خاصة بالمجتمع العربي . ثلاثة ارباع شعوب الارض تشاركه ذلك لكن العناصر التاريخية لهذا التخلف قد تكون مختلفة لدى العرب عنها لدى الشعوب النامية الاخرى ومن هنا تأخذ الدراسة لهذه العناصر اهميتها الخاصة لانها تكشف عن الميزات الخاصة للتطور الحضاري العربي بما فيه من ارض موات ومن امكان عطاء . انها عملية نبش في الجذور . كل الجذور . هي رحلة في النعميات والجراح معا من الماضي . ارث التاريخ ليس كله شي كفة المساوء ومن دنيا التخلف . على اننا ملزمون بكشف جانب الجراح منها فقط ، جانب السلب وانقال الرصاص التي تدسك بالمعجلات الى الارض ... وبالرغم من ان التأكيد على ذلك اشبه بدفع ابواب مفتحة على مصارعها الا اننا نضعه بين المعطيات الاولى ونضيف اليه :

٣ - انه ليس ثمة ما يمنع بعدا من ابعاد التخلف التاريخية من ان يتحول بمعاملة جديدة له او بفهم جديد الى بعد حضاري من ابعاد الفد ... ان التخلف يستند الى عناصر مطلقة . الى لعنات ابدية ، متصلة بنقائص ازيلية . وانما هي عوامل شلل ولعنات نسبية دوما في اطار العصر التي توجد فيه ومن خلال الدور المعطي لها في الناس ، وبمستوى المعاناة الانسانية التي تتعرض لها . وإذا لم يكن ثمة من عنصر في التاريخ هو عنصر تخلف مطلق او ثابت ، فانا لن ننظر الى العناصر التاريخية في التخلف الا من خلال منظور متكامل للمستقبل ،

لماذا تطلب وفاق العرب مع العصر كل هذا الوقت الطويل ، ودون كبير جدوى ؟ هذا السؤال المصيري النازف كالجرح في ضمير كل عربي ملتزم اذا كان ما يزال يأخذ يوما بعد يوم ابعادا مأسوية متزايدة فلانه قد مضت على ارتطام هذه الامة بالحضارة الحديثة وبمعطياتها والالها سنون بعيدة بعيدة . كتلة الاقاليم العربية مضت عليها الفترة الزمنية الكافية لتكون في مستوى العصر وتكنولوجياه وفيضه الحضاري . معظمها ، على الاقل ، انطلق قبل الصين التي بدأت منذ ربع قرن ، بعضها قبل روسيا التي بدأت منذ سبعين سنة ، وبعض قبل اليابان التي بدأت منذ مائة سنة . ومع ذلك فهذه الامم وصلت . كلها وصلت . بينما لم يصل اي اقليم عربي طليعي الى شيء بعد ... مأسوية السؤال انما تتبع من احتمالات الاجوبة عليه : فهل وصلت الامة حقا مرحلة الشيخوخة فهي الى الادبار والعقم الحضاري ؟ ام اضاعت الطريق ؟ واني الطريق ؟ ام ثمة من الامراض القعدة في تكوينها العام ما يشل المفاصل ان تسيير السير الذي يقتضيه ايقاع العصر ؟ « تلك هي المسالة » !

وإذا كانت ابعاد التحليل لهذا التخلف تحتمل من السعة والشعب ما تتساح معه على آفاق الحياة كلها من فكرية واقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية ... فان الباحث في هذه الافاق ما ان يحاول تلمس الجذور حتى يجد نفسه فجأة في رحاب التاريخ ... وبالمقابل فان الباحث من الابعاد التاريخية لهذا التخلف ، ما ان يحاول الاستقصاء والشمول حتى يجد نفسه فجأة بدوره في عدوان مستمر على حقول هذه الابحاث الاخرى التي تتناول تلك الافاق بالدراسة ... ولا مناص من هذا العدوان ما دامت البنى البشرية تسيير عامة في مراحل حياتها في عملية دياليكتيكية الحدود . التنافي والتواصل هما الحدان اللذان يحكمان مع السيرة . ففي الوقت الذي تفرز فيه مرحلة تاريخية معينة عناصر المرحلة التالية فان هذه المرحلة بدورها تنفي سابقتها وتناقضها ولكنها وهي تنفيها وتنقضها تكون محكومة بها وبحدودها برابطة من البنية تكاد من الحميمية ان تكون نوعا من ارث « البيولوجي » وهكذا فالحاضر العربي ، وهو ركيزة الفد ومنطلقه ، هو بالرغم منه ، وفي جانب الاصاله والهوية من جوانبه ، حصيلة تلك البقايا الحية والرواسب الميتة ، المرة والحلوة على السواء ، التي افرزها ذلك الماضي الطويل الذي تجره الامة العربية وراها كالقطار الطويل ...

ان اهمية البحث في الابعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي انما تأتي من ان اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن ادراك

الا من خلال المنظور الذي يقابلها للتطور الحضاري . ليس من بعد يمكن ان يعتبر عامل تخلف الا بمقدار ما يعمل ضد عوامل التطور المستقبلية وبمقدار ما ينمكس منه على القد من قيود حجرية .

٤ - ويتفاوت اثر هذه الابعاد التاريخية التفاوت الواسع في الزمان وفي المكان . فبعضها قديم قدم هذه الامة لارتباطه بقدرها الجغرافي او التكويني ، وبعض حديث طارئ من صنع بعض الصور والاحداث المتأخرة وبعضها يظهر فترة ثم يغيب او يختلف حدة وضعها حسب الاجيال والمعطيات الحياتية الاخرى ... كما انها تتفاوت حسب اقاليم الوطن العربي الاوسع وظروف تاريخها واتصالها بالحضارات الاخرى ، فمترسمات التخلف التاريخي في اقليم هي غيرها في الاقليم الاخر والوان بعضها في هذه البطاح غيرها في تلك الجبال او الصحاري او الخلط البشرية .

٥ - وعلى المستوى نفسه فان عناصر التخلف ، ان كانت قديمة وتاريخية ومتفاوتة ، فان ذلك لا يعني انها ميتة . ولكن يعني انها تعمل بشكل قديم . لا يعني انها غير حية الحياة الواسعة ولكن يعني ان هذه الحياة تجري فيها ضمن القوافع المتكلسة والارضية المتحجرة والمعطيات الوراثية . وانها تدافع عن نفسها ، بل وتهاجم احيانا ، من وراء قشرة سميكة اشبه بأسوار القلاع الوسيطة ، حجارتها الجهل والتقليد والامثال والاعتقاد الاجتماعي والقوالب الفكرية الجاهزة وظلال التقديس وموروث الاحترام للقيم ...

٦ - ونحن لا ننكر ابدا ولا يجوز ان ننسى ان العديد من هذه العناصر التاريخية في التخلف قد اخذ يتحول تحت ضربات الحياة الحديثة وايقاعها الحار . بعضها يموت مرغما على هون وبعض يقف على بقايا الارض القديمة التي ما تنفك تؤكل باستمرار وبعض يتطور بدوره ايضا . يحاول ان ياخذ من العصر ويعطيه . ولكن هذا الاخذ والمطاء يسيران ببطء لا يتفق مع تواتر العصر نفسه وسرعته ومنطقه ... وتضاف عقابيل التلازم القاصر الى عناصر التخلف نفسها لتزيد بها تعقيدا في الفكر والاجتماع والسياسة والدين على السواء ...

٧ - ثم ان عناصر التخلف في التاريخ اعقد بكثير من ان تكون ذات بعد واحد . انها مشبكة الحدود ، متعددة الصور ... خطوطها تتقاطع . تنوع . تذهب في كل اتجاه وفي لا اتجاه . لانها نتيجة عوامل بالعمق وظروف تاريخية شتى في فترات زمنية متعددة وامكان ليست اقل شتاتا . وادراكها على هذا الاساس يكشف مدى المجازفة في محاولات التبسيط والتعميم التي قد نلجا اليها مكرهين بغبة الاقتصاد على التيارات العامة .

٨ - وعلى المستوى نفسه اخيرا يظهر مدى المجازفة عند الوقوع في « التجزئية » . ان تجزئة تلك العناصر التخلفية ، وهي مجرد عملية منهجية ، يجب ان لا تحجب عنا انها في واقعها الاجتمعي - التاريخي وحدة . انها كل . وانها كيان واحد حي متفاعل . تشكل اجزائه وحدة تاريخية التكوين ان تخلفت عناصرها عن عصور شتى فقد تعاقبت هذه العناصر في تفاعلات اجتماعية - فكرية طويلة لينسجم بعضها مع بعض ويعمل بعضها من خلال بعض ...

ولعلنا بعد هذه الملاحظات نستطيع للممة الابعاد التاريخية في التخلف العربي في الملامح التالية التي لا نعتبرها على اي حال اكثر من محاولة اولية ...

ولعل الملاحظة الاولى يجب ان تتعلق بعلاقات الانسان العربي بالزمان . واذا كان صعبا ملاحظة هذه العلاقات من خلال الفلسفة والايديولوجيات الفكرية ، فلعل الاسهل والاقر لموضوعنا ان ندرسها من خلال دراسة شان « التاريخ » نفسه ، ودوره في الايديولوجية العربية المعاصرة ، او في تكوين ما نسميه بالثقافة القومية والشخصية العربية والتاهيل للقد . ان ارتباط العرب بهذا الذي يسمونه تارة

بالماضي وتارة بالتاريخ وثالثة بالتراث او السلف ليس كارتباط اي امة اخرى به ... وان دراسة الابعاد التاريخية للتخلف العربي لتأخذ معنى خاصا ، واساسيا ومصيريا من خلال هذا المنظور لقيمة ودور التاريخ في كيان العرب وفي ايديولوجياتهم المعاصرة .

ان بنى المجتمع العربي - ولعل لحضارته الزراعية اثرها في ذلك - هي في مجموعها بنى تاريخية التكوين ، تاريخية حتى النخاع الشوكي ، تاريخية بامتياز وبعمق مع كل ما يحمل التاريخ من جلال واهتراء وغبار خائق . اننا لا نعيش زمنين معا : الحاضر والماضي فقط ، ولكننا نعيش في الواقع ايضا ازمة شتى من هذا الماضي نفسه . واذا كان التاريخ والتراث والماضي والسلف ... وما يتصل بهذا وذاك منها ذات ضغط خاص على الشخصية العربية وبالتالي في الفكر الايديولوجي العربي المعاصر فلانها تحتل في التكوين الثقافي القومي مكانا خاصا ندر ان عرفته شعوب اخرى ... مكانا ليس بالنادر ان يصل في بعض حدوده ، عالم التقديس والمناطق الحرام

ان الحضارة العربية (والتي كان الاسلام اروع اطوارها واكمل تلك الاطوار) تختلف عن الحضارة الغربية في مفهومها للزمان ومن ثم في مفهومها للمصيرورة التاريخية . وانها (وهي في هذا تشبه حضارات الشرق في اليابان والصين والهند) نتاج مجتمعات قومية مكتشفة العلاقة باقدم عصور التاريخ (١). وقد اعتادت هذه المجتمعات ان تحيا مع تاريخها دوما . ان تحيا حياة اجتماعية شديدة التماسك مع الماضي ، تركيبة البنية ، وحدوية الزمان . يندمج فيها الماضي بالحاضر كل الانماج ، وتبتلع ، ضمن معركة الاستمرار المادي ، وجدلية الوجود التاريخي ، كل التناقضات التي تخلفها العصور المتتالية . انها ترفض تفقيت الزمن الى وحدات كمية او النظر اليه كامتداد بعيد هو بالنسبة اليها حضور مستمر . المصيرورة التاريخية بالنسبة الى العرب عملية مركبة جدلية اذا امتدت عبر الاجيال فاللاحق فيها جزء من السابق متمم له ... واذا ظهر الاسلام مثلا في القرن السابع فاعلن لاقناع العرب انه « ملة ابيكم ابراهيم » ووصل الناس بهذا الشكل سواء بالنسب البيولوجي او بالرباط الروحي بما قبل خمسة وعشرين قرنا منهم واذا كرر مرات انه جاء « مصدقا لما بين يديه من التوراة والانجيل » (٢) ثم اذا حملت راية السنة والامامة في هذه الامة ، كمنطلقات للايمان واذا ظهر فيها ما يزيد على عشرة آلاف حافظ معروف واربعة الاف مؤرخ خلال عشرة قرون وما يزيد على تسعة الاف كتاب في التاريخ وهو ما لم تنتج امة اخرى من قبل ابدا ، فان لذلك كله دون شك معناه البعيد في التكوين والنسج الفكرية وفي اقامة التركيب الوحدوي الفكري للحضارة العربية .

ولم يكن غريبا ، غي النهضة العربية منذ اواخر القرن الماضي ، ان ينطلق العرب في البحث عن « الانا » الضالعة الى التاريخ . ان « الاصاله » رغم معانيها المدينة المتصلة بالابتكار والخلق الجديد والارض التي لم يمسه بشر من قبل انما ترتبط عند العربي بالتاريخ والتراثية خاصة . الجانب التراثي من الذات العربية يكاد يطغى احيانا كثيرة ، وفي كثير من اللحظات على الجانب الحي ، الحاضر ، الدارج على الارض ...

واذا كان التاريخ (او التراث) يتحول الى قضية والى قطب اهتمام خاص في الازمات الكبرى وفي فترات التحدي والحاجة الى الاتصال العميق بالذات ، فانه في المجتمعات التاريخية العتيقة التكوين ، وذات العلاقة الخاصة بالفكر التاريخي ، ياخذ اوسع ابعاده . ولقد راينا بالنسبة الى العرب تيارا من الاندفاع وراء

(١) عبر الاستاذ انور عبد الملك عن جانب من هذه الفكرة في حديثه مع مجلة (الثقافة العربية - نيسان ١٩٧٣) .
(٢) تكرر ذكر ذلك في القرآن ثلاث عشرة مرة .

التاريخ العربي يتوازي مع حركة النهضة العربية ما بين اواخر القرن الماضي والمعقود الاربعة الاولى من هذا القرن . وقد اخذ هذا الاندفاع تارة الشكل الديني لدى الجموع المتدينة التي تريد احياء عصور بعينها ورجال معينين ضمن اطار معين واخذ تارة اخرى الشكل الرومانسي العاطفي او الشكل التوفيقي لدى التيارات القومية التي تنظر الى التراث من خلال البلور الملون والفضائية او تحاول ان توفق ما بين قيمه والمصر ... ولو بالرغم منه . كما اخذ اخيرا شكل الرفض الكامل لدى « المتفريين » فكل هذا التراث عندهم يجب ان يلقي الى النار (١) ... انه مضاف للثورة . مضاد للفهم والتكنولوجيا اليوم ومضاد للفد ... ولكن هذا لا يمنع انه بالنسبة اليهم يشكل قضية من قضايا الصدام مع الواقع ...

وقد دخل العرب منذ ١٩٤٨ عصر الهزائم (٢) التي لم تقتصر في الواقع على المستوى العسكري والسياسي ولكنها اخذت ايضا ابعادا حضارية ونفسية تجلت في الاعتراف « بالتخلف » التقني والثوري والتنظيمي والاجتماعي والعلمي وفي تلك القصائد المأسوسية التي جلدنا بها انفسنا جلدا . واذا كان عصر الهزائم هذا يقابل من قبل الجماعة العربية بالرفض وبما يمكن ان نسميه بحركة النهضة الثانية التي عبرت عن نفسها بالثورات ومشاريع التنمية والتوسع التعليمي والاتجاهات الاشتراكية ... فقد رافق هذه الحركة بدورها ردة موازية الى التراث والى تحديد الموقف العربي منه ...

وهكذا عاد التراث في الصراع الحالي القائم بين الايديولوجيات في الوطن العربي كله ليحتل مكانه الواضح في المستويات الاشكالية الاولى ...

على انه من المؤسف ان النظرة العربية للتاريخ ما تزال نظرة سكونية رجعية الاتجاه ... فنحن لا ننظر اليه على انه نقاط انطلاق ولكن حدود انتهاء . ولا على انه نسخ فقط ولكن على انه جلوع جاهزة للتعلق والارجحة . ولا ننظر اليه على انه كان يحبل الف امكان ولكن على انه ذو بعد احادي هو الشكل الذي تحقق منه ... التاريخ عندنا ، رغم زمنيته المتطورة الطويلة لا يعترف بالزمان لانه يتراكم كله في لحظة وفي مستوى مسطح واحد ... انه عندنا حتى في صورته المستقبلية محاولة لاسقاط الماضي كاملا على المستقبل ، لا محاولة التجاوز الكامل له . ومن هنا تتحدد مجموعة من الديول والنتائج ...

— من هنا مثلا كان التاريخ قارب نجاة للكثيرين . مهربا من الواقع المسكين او كان غربة عن العصر بدل ان يكون اندماجا متزايدا فيه .

— ومن هنا ايضا تحل الاستمرارية التاريخية محل الاصاله او توحدان في مفاهيمنا الايديولوجية . يحل الامتداد الوحيد الاتجاه محل الانطلاق المتفجر مع كل الافاق . وتلتوي « الاصاله » لتصبح تقليدا وعودة ذليلة الى الارض الاولى كما تعود الاشجار الاستوائية لتجمل من اغصانها جذورا بدلا من ان تصبح فروعا للزهر والثمر ... « افمن يمشي مكبا على وجه اهدى ام من يمشي سوبا على صراط مستقيم » ؟

(١) ليس هذا التوزيع سوى محاولة لتسييط المواقف المختلفة من التراث . والواقع انها مواقف متداخلة كل التداخل واي ثمة بين المتدينين من يحاول الموقف التوفيقي او الموقف الاعتدالي عن بعض القضايا (الرق والحجاب) وان بين القوميين من يقف الموقف الرافضي ... الخ .

(٢) لا نقصد بها فقط الهزائم العسكرية امام الصهيونية في اسرائيل ولكن ايضا الهزائم امام الغرب الاميرالي الذي يسحقنا دون انقطاع بتفوقه التكنولوجي وانتاجه الاستهلاكي واستثماراته للثروة العربية حتى البشرية منها .

— ومن هنا ايضا وايضا تقف مشكلة « التراث » عند العرب ، في مركز مشاكل الجدل . كل الطرق تؤدي الى « روما التراث » عند بحث الثورات ، او التقدم والتخلف او الايديولوجيات او التخطيط ودنيا الفد . تقف كفاطمي الطرق على مفترق الطرق ... لتتقسّم الناس الى يمين ويسار وتقدميين ورجعيين وتقليديين وعصريين ... ولتسلم السيوف ونزرع الجهود في الصحراء ... واذا لم تجد هذه المشكلة حلا نهائيا بعد ، اذا لم يتفق الغفراء بعد على موقف شبه واحد منها فلانها ليست في الاصل « بمشكلة » ولا من المستوى الاشكالي ولكنها جزء من الهوية العربية ، جانب من الكيان نفسه ، يناقش وينظر اليه من خلال ايديولوجيات معينة فترمي عليه المعاني الدينية تارة او القومية تارة او يجري اسقاطه هو نفسه على المستقبل بهذه المعاني ، تارة ثالثة ... بينما الوضع الطبيعي ، من خلال معطيات الحضارة العربية ، ان تستوعب المتناقضات . ان تواؤم الروح العربية بين معطيات الفكر الحديث والعلوم والتكنولوجيا وبين الحفاظ على اخص ما في التراث ضمن التركيب الوحدوي القومي او التاريخي ، قد لا يكون منطق الفكر الغربي (وهو منطق ثنائي في جوهره ، يقوم على التضاد المطلق بين الوضع ونقيضه) قابلا لمثل هذه العملية الاستيعابية الصعبة التي تقوم على منطق آخر هو المنطق الجدلي التركيبي الذي يصل من الوضع ونقيضه الى نقيض النقيض والى معادلة تركيبية جديدة . ولكن تجربة اليابان ثم تجربة الصين في نورتها الثقافية الاخيرة قد توحي عند الدراسة بالكثير . (١)

— ومن هنا ايضا وايضا يستمر في العقليّة العربية ذلك الجناح الفيني المبدود . ويحل (ما وراء الطبيعة) الميتافيزيك في نواح عديدة مكان الطبيعة (الفيزيك) ولا تؤخذ وتنتشر من الدين الا القيم الاستسلامية . وشعارات الطاعة والقناعة والفناء وعجز الانسان وسيطرة القدر دون القيم الايجابية الديناميكية كمبادئ العمل والمسؤولية والحرية والتعاون والعدل والتفكير في مظاهر الطبيعة وطلب العلم ... النظرة الى التاريخ من الزاوية السلبية السكونية هي التي تمنع هذه القيم من اخذ كافة ابعادها في حركية المجتمع العربي ...

— ومن هنا الى كل اولئك كانت تلك الانفصامية التي تعيش بين عصر نصطدم كل لحظة بحدوده وفكره وآلته وبين « تاريخ » ترتبط به في الغالب بشكل رومانسي لمقابلة عقد النقص ، ونريده على ان يلبس ثياب هذا الواقع سواء كانت فضفاضة ، ام ضيقة ! ان ما يعطي تلك الانفصامية حدودها المأسوية هي اننا في الوقت الذي نقنع فيه بفقرنا التاريخي المسكوني ، الرجعي الاحادي نواجه بالرغم منا حضارة اخرى ساحقة القوة تنظر الى التاريخ نظرة مختلفة حتى في الجنود تقوم على ايجابية الحدث التاريخي وعلى تغييره المستمر ومسؤولية الانسان المباشرة فيه ...

وننتقل بعد هذا من مستوى الفكر التاريخي وعلاقته الانسان العربي بالزمان الى مستوى الحياة العربية نفسها لنجد — ضمن اطار الملاحظات التي فرطت في مطلع البحث — ان « الاستمرار الاجتماعي » الذي تعيشه الشعوب العربية انما تحكمه عناصر عديدة تشكل في مجموعها التركيب العربي القائم ... وان لامتدادات التاريخ في هذه العناصر المكان الواسع ان لم يكن الاول . واذا تركنا جانبا اطار البيئة

(١) لسنا هنا في صدد بحث مشكلة التراث والدين والتاريخ وامكان او تعذر اعتبارها ركائز للمستقبل ولكنها خاطرة عابرة اقتضاها افصاح الفكرة . ولعلنا نضيف اننا لا نقصد بالحفاظ على التراث: السلفية والرجعية ، ولكن نقصد ما نستطيع تسميته بالتراثية التي يقترب معناها كل الاقترب عندنا من مفهوم الاصاله والارتكاز العميق في الارض لتمتد الفروع بعينة في السماء .

الطبيعية وآثارها في الإنسان العربي ، عبر الأيكولوجيا والجيوبوليتيك ، استطننا أن نقف من العناصر الأساسية الباقية عند أربعة جوانب : -
أ - طرق الإنتاج المادي : كيفية ونوعية العمل الاقتصادي وماذا يحمل من نقل التاريخ .

ب - تكوين نظام السلطة : تاريخية التكوين السياسي القائم ونوع العلاقات بينه وبين الشعب .

ج - طبيعة العلاقات الاجتماعية : أسس التكوين الاجتماعي . الجنس والمرأة . الولاءات العائلية والعشائرية والطائفية . القيم الخلقية .

د - قيم الفكر التراثية (الأيديولوجية الفكرية . اللغة والتعبير) .

وليست التجزئة التي اصطنعناها في تقسيم هذه الجوانب سوى تكتيك دراسي ، فانها سواء في تطورها التاريخي أو فيما انتهت إليه من تكوين الواقع العربي القائم إنما تشكل كلا ، تشكل وحدة متكاملة . تتمم المفاهيم الاجتماعية والدينية فيها المفاهيم السياسية وتغطي الأفكار والأوهام البؤس الاقتصادي كما يترك الطابع الانتاجي الزراعي والبدوي ميسمه الواضح في الحياة السياسية والاجتماعية على السواء ويررر أو يفسر الوضع الفكري والسلطة وقوى المجتمع ... وايدولوجيات الناس ...

وإذا كانت هذه الجوانب تكاد تجمع نواحي الحياة كافة فلان تراث الماضي المتفعل في الحياة العربية حتى الصميم والمؤثر فيها حتى الصميم يضطرنا لان نلاحق هذا التراث حيث نتقف ، بل ويضطرنا لان نلاحق منه خاصة الجانب السلبي الموق . على ان المشكلة ها هنا مزدوجة الصعوبة ، وصعوبتها ليست فقط في اختيار الملامح التي نتصور انها هي السبب في التوقيق والتخلف ، وقد نتم في هذا الاختيار بالتسفس أو الوهم أو الجزئية ولكنها في امر اشد خطرا هو اننا لكي نختار الابعاد التاريخية في التخلف لا بد ان نصطنع مسبقا في الفكر ابعادا مستقبلية محددة للتقدم . في الخلفية الفكرية لا بد ان يكون ثمة مفاهيم قياسية معينة يكون التخلف تخلفا بالقياس اليها بهذا أو تقصيرا ، أو مفارقة ...

على اننا تفاديا لهذه وتلك سنحاول ان نكون في الجانب الوصفي ، لانه الاقرب الى الموضوعية وإلى الأرض المشتركة ، دون جانب التقييم الذي يفسح ميدانه لكل الأهواء . وسنحاول ان يكون المعيار في حدود روح العصر ومعانيه وحاجاته لان اساس الازمة كلها انما تكمن في القرية عن العصر ..

١ - طرق الإنتاج المادي وجانب التراث فيه :

برغم انوف المصانع التي تتصاعد بدخانها الى السماء في اكثر من موقع في الوطن العربي وبرغم الثروات الضخمة التي تتدفق ومشاريع التخطيط والانماء والخبراء .. فان الطابع الاوضح في المجتمع العربي المعاصر هو طابع الانتاج التقليدي . علائق الانتاج وطرقه ومفاهيمه لم تتغير الا في القليل القليل عما كانت عليه منذ قرون قد تزيد احيانا على العشرين والثلاثين .

لقد ورثنا في مختلف مناطق الوطن العربي حياة انتاجية تقسم اساسا على الزراعة ، وقد لا يكون في هذا كبير امر لولا ان هذه الانتاجية الزراعية حافظت ايضا على الوسائل والطرق التقليدية . وإذا كان الفلاح فيها متوحدا مع الأرض في الصلة والعلاقة حتى كانه جزء منها ، فان من الطبيعي عند هذا الفلاح ان لا يكون الانتاج له ولكن للاخير مالك الأرض (سواء كان شخصا اقطاعيا او حكومة مسيطرة) وان تتحكم في كمية الانتاج لجهود الانسان ولكن القوى الاخرى القبيصة دوما وفي الاسعار لا قيمة الجهد والعمل ولكن القوى غير المنظورة التي لا حول للمرء امامها ولا قوة ، لانها من عالم المتسلطين ..

وقد كانت هذه الحضارة الزراعية خلال القرون السابقة ، مبررة ومقبولة ضمن الاطار التاريخي لها ومنسجمة مع ما تفرزه وما يتصل بها في الوقت نفسه من تنظيم اقتصادي ، اجتماعي وسياسي ايضا ومن علاقات استقلال ولكن مطيات الحضارة الحالية ، مع الانفجار السكاني العربي ، يجعل هذا الطريق الانتاجي اليوم مسدودا . انه لا يؤدي فقط الى تزايد الفقر والبؤس الشديد والجسوع وسوء التغذية ولكن ايضا الى الصاق الطبقات الفلاحية بالتراب وبطريقة السوائم التي تعيش معها . وهذا يعني عبودية وتعطيل لثني قوى الإنتاج في الوطن العربي . انسانية الفلاح هذا الركن الاساسي في الانتاج المادي ، تنتهي امام اشباح الجوع والسيطرة الراكضة وراعه ، وامام علاقات الاستغلال الاضطوبية التي تفل يديه والقدمين .. بلى لقد حاولت قوانين اصلاح الزراعي والثورات ان تغير من ذلك الوضع الانتاجي التقليدي ولكن سوء التطبيق مع بعض الصواميل الاخرى كان يشمل مفعولها الثوري ، ان لم يؤد في معظم الاحيان الى تحول الكثير من اراضي الزراعة العربية ، الى ارضي موات ..

وإذا كانت البداة وما يتصل بها من انتاج رعوي من موروثات الماضي العربي ايضا باعتبارها من لوازم الأرض العربية التي تملأ البوادي والصحاري قلبها كله في المشرق الاسيوي واقسامها الجنوبية في افريقيا وباختبارها تحتجز ١٥ بالمئة تقريبا من الكتلة السكانية العربية وما تزال تحتجزها ، فان المناطق الحضارية من الوطن العربي بحكم جوارها المتصل دوما مع البادية كانت دوما معرضة للاجتياح البدوي لا من الناحية الديمغرافية فحسب ولكن من ناحية القيم ايضا . اخر مد بدوي اصابها انما كان في العهد العثماني خاصة فقد تقلصت الأرض الزراعية وسيطر الفزو على اطراف الريف وقامت العصبية القبلية ونسلت حتى الى المدن ليستمسك بها الناس بدل السلطة التي كانت غالبية ..

ومما يتصل بالعقلية البدوية امران ما تزال نلمس آثارهما الواضحة في المجتمع العربي :

اولهما : الرغبة عن العمل والاعتماد على موارد اخرى للحياة : فاذا لم يكن غزو حلبنا الابل او انتقلنا الى مرعى اخر اكثر امراعا . ومن الصدف القريبة ان البترول ظهر في المناطق الصحراوية العربية ، كنوع من المرمى الجديد المجاني دون عمل .. وبذل حليب النوق فنحن نحب اليوم الأرض ..

الثاني : امتهان الحرف والنظرة « الدونية » التي ينظر بها العرب الى الاعمال المهنية ، وإذا قال الفرزدق القديم في هجائه المرير لصاحبه جريز :

هو القين وابن القين والقين جده

ولا خير في قين تحدر من قيس
فما تزال هذه « الانفة » من العمل المهني قائمة في تكويننا النفسي ، التفضيل في العمل ينصب على الوظيفة الرسمية والاعمال ذات السلطة اولا ، فعلى التجارة واعمال الوساطة وفي اسوأ الاحوال على العمل الزراعي والتعامل مع الأرض ... اما الحرف فكانت خلال القرون الاسلامية عامة متروكة لمن لا سلطان لهم من قوة عسكرية او قوة من مال او فضلا من ارض ..

ولم يستطع العصر الحديث ان يخلص العرب من هذا الموقف « البدوي » البدائي بعد . ونحتاج النفسية العربية الى نوع من اعادة التكوين والتأهيل في هذه الناحية لتخلق نوعا من الانجم بيننا وبين العصر يقبل لا الحرف والمهن ، كعمل نبيل ، ولكن «الصناعة» والتكنولوجيا كقدر حضاري لا بد منه ..

ولقد كانت للتجارة دوما في العرب سمة النبيل بين الاعمال . الموقع الجغرافي العربي هو الذي جعل من التجارة لا العمل العربي المتاح والمريح فقط ولكن العمل الممدوح « المبارك » ايضا . وقد

كان التاجر رمز الحضارة العربية الإسلامية وخاصة في عصورها الذهبية . ولكن التجارة العربية الواسعة التي سمحت بتكديس الثروات والتفوق الحضاري والسياسي العربي انتهت منذ القرن السادس عشر ، مع عصر الاكتشافات الجغرافية . القرون الثلاثة التي تلت ذلك كانت فترة ركود لا في العطاء الحضاري فقط ولكن أيضا في علاقات العرب العالمية . انكمشت صلاتهم مع الدنيا والناس . عزلوا عن العالم كله بعنيتين متقابلتين فقد انغلقت على العالم ضمن أسوار الامبراطورية العثمانية من جهة كما تضاعفت علاقات العالم الغربي المتقدم ، خاصة ، معهم من جهة أخرى ، إلا ما يكون من محاولات الكسب والنهب العربي أو التجاري ، وبينما أصبح الوطن العربي كله قوقعة كبيرة ، انكفأت العملية التجارية إلى الداخل واقتنرت بالاستهلاك الداخلي المحدود والجمود العام الاجتماعي والفكري . وإذا أعاد العصر الحديث للموقع العربي منذ قرن على الأقل ، شأنه وأهميته العالمية فإنه لم يعد إليه « التجارة الدولية » . ظل العرب هو الذي يحتكرها ويستغل المواقع العربية نفسها بالاستعمار والقوة العسكرية والتفوق السياسي والمالي والحضاري . واستمرت بالمقابل تجارة العرب برية داخلية من جهة ومحدودة الردود من جهة أخرى . ولم يستنفد العرب من ثورة وسائل الاتصال والنقل الحديثة لانهم في الواقع ، لا يملكونها . كما أنهم بابتعادهم عن طبيعة العلاقات التجارية المغددة في الحضارة الحديثة خسروا الامكان والطموح والقدرة على معاودة السيطرة على هذه التجارة التي قادتهم . وفي الظروف الحالية على الأقل إلى الأبد .

وضعف الانتاجية العربية الذي مضى عليه الآن اربعة قرون أو تزيد ترك بلاد العرب في وضع من الفقر التجمد ومن اقتصاد الكفاف المتماهي السكوني في الوقت الذي كانت فيه « انتاجية » المناطق المقابلة جغرافيا للعرب على البحر المتوسط ، والتي نسميها « الغرب » ، ترتفع بشكل هائل حتى ظهرت الرأسمالية وما يتصل بها هناك ، وتطور مفهوم حديث للمال وفنائه وطرق استخدامه غريب كل الغربة من المفهوم التقليدي العربي الموروث ...

لقد اعتبر العرب - من خلال مراحل التاريخ - وما يزالون يعتبرون المال قيمة ثابتة لا حركية . وذا بعدين فقط سواء في حركته من بيع وشراء أو في مادته من نقد وعقار . عشرات الأبعاد التي فتحتها له الحضارة الحديثة في الشبكة العالمية المالية المغددة ، ما تزال غريبة على المجتمع العربي الذي يحتقر - وربما بسبب فقره نفسه - المادة ، وينظر إليها كإمكانيات غير رئيسية في دورة الحياة الكبرى . وما يزال يناقش مشكلة « الربا » كقضية حيوية ، ويجد العزاء الجميل عن فاقته في مصير « أولئك » الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم . يوم يحمي عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فلدوخوا ما كنتم تكزون ..» ولقد يتكشف هذا الموقف السكوني والسلبى من المال حين ننظر إلى حيرة العرب اليوم بهذا الدفق الهائل من الإرصدة العربية المجمدة الذي هبط عليهم فجأة ، وعلى غير استعداد وانتظار ، فهم لا يدرون ما به يفعلون .

وعلى أي حال فإن هذه الأوضاع الاقتصادية السكونية في الوطن العربي قد أصبحت بالرغم منها بعدد من الهزات منذ اصطدامها بالاقتصاد الاستعماري الغربي وبنمو الاستهلاكية المحلية وارتفاع مستوى المعيشة ولا سيما في المناطق الأكثر صلة واحتكاكاً بالغرب وفي عقد الاتصال معه ..

لم يصب الريف من ذلك الاصطدام الكبير انقلاب يغير مصادره ، فيما عدا تحول مصر إلى مزارع فطن لمصانع مانشستر في مطالع هذا القرن وتحول كروم الجزائر إلى خمور في الألفية الفرنسية ، فإن

الريف العربي ظل على ادواته القديمة وعلى وتيرة انتاجه التقليدي وان دخلته الآلة والسدود في بعض الواضع فإن انتاجيته العامة ظلت تقصر بإطراد عن مدى الحاجة العيشية للسكان المتزايدين .. ولكن المراكز المدنية هي التي توسعت فيها طبقة البورجوازية الصغيرة ، التوسع الكبير الذي سيطرت معه على الاقتصاد من جهة وعلى الحكم بواسطة الجيوش التي أفرزتها من جهة أخرى وعلى ما بين هذين القطبين من ثقافة وايدولوجية .

أفرز التطور الاقتصادي والاجتماعي اذن خلال القرن العشرين طبقة واثرة جديدة في الوطن العربي كله الفت - إلى حد ما - وفي بعض المناطق خاصة ، الطبقات (الانطاعية - التجارية - العلمية) التقليدية وحلت إلى حد كبير محلها في وظائفها نفسها ولكن تحت شعارات جديدة : هي الاقتصاد القومي (الاقليمي) والدولة القومية . ولكن طرق الانتاج لم تتغير كثيرا في سوى التصنيع المحدود وسوى ظهور طبقة عمالية متزايدة السعة أيضا في المدن العربية ، ولم تتركز الفعالية الاقتصادية العربية في هذه البورجوازية الناشئة فقط ولكن الفعالية الثقافية والسياسية أيضا للدرجة التي أضحت معها حاجاتها وامالها هي حاجات وامال المجتمع العربي نفسه ، بعد ان فرضت نفسها كطليعة له ، لا سيما ان القطاع الريفي ما يزال على عطلته السلبية في الشؤون العامة . ولما لم يكن للبورجوازية العربية الناشئة من طموح واضح حتى الآن أبعد من الرقي الاقتصادي وذلك تحت تأثير قصورها الفكري وفيضان السلع الاستهلاكية من العالم المتقدم ، وكانت تعيش تناقص الازدواجية الحياتية بين موروثات الماضي الصلبة وطلعات المستقبل غير الواضحة ، وكانت تفكر حتى الآن أيضا إلى فلسفة فكرية واضحة تحدد لها الطريق فإنها تتخبط وتتخبط معها الوطن العربي - في ما يمكن ان نسميه بالنزلة بين المنزلتين أو مرحلة الضياع والحيرة وفي مختلف ألوان النشاطات والقطاعات ، فهي في الانتاج بين الطرائق القديمة والمرحلة الرأسمالية ، وفي الفكر بين التراثية السلفية والعصرية الكاملة ، وفي السياسة بين دولة القرون الماضية والليبرالية والدولة الاشتراكية ، وفي المجتمع بين افسى التقاليد التي ضاعت مبرراتها القديمة وبين الانفتاح الاجتماعي الحديث الذي لم يتبلور فيه القيم الجديدة .. وخطر شأنها انها استطاعت بعد ان ناضلت أقسام منها للتحرك الوطني ان توجد لنفسها القوة الضاربة ، حين اضحى ضباط الجيوش العربية من ابنائها .. وحين استطاعت ان تحقق سلسلة من الانقلابات العسكرية سيطرت بها - دون وضوح كامل في الرؤية المستقبلية أو استعداد في الخبرات ، على معظم اجزاء الوطن العربي .. ان التناقضات داخل هذه الطبقة هي التي انعكست قلقلًا وعدم استقرار في كافة هذه الاجزاء .. كما انعكست استبدادا وخنقا للحريات وحفدا اعمى على كل من يقف في طريقها أو يرفع شعار الوعي العقلاني ..

٢ - تكون نظام السلطة مع التاريخ

لو شاء باحث ان يلخص في سطرين قصة النظام السياسي الذي ساد البلاد العربية في القرون العشرة الاخيرة (ان لم نشأ ان نذهب إلى ما وراءها ثلاثة أو اربعة قرون أخرى) لوجد انها ليست أكثر من تحالف مصلحي ثلاثي الاطراف قائم ما بين طبقة عسكرية غريبة دوما ولكن لها الرئاسة وطبقة من الاسر المحلية (الانطاعية أو التجارية) ثم طبقة تعيش على اطراف هاتين الطبقتين من رجال « العلم » الديني ... ثم تأتي الطبقات الشعبية التحتية وتشمل حرفيي المدن وفلاحي القرى . وهي الرعية الطيعة وموضع الاستغلال الدائم والانتاج للآخرين سواء كانت من الاحرار أم من العبيد .

المنظم فلما كان الهدف الأساسي للحاكم هو البقاء في الحكم أطول مدة يستطيعها فقد كان الأسلوبان الوحيدان المواتيان والمكملان لمثل هذه الأوضاع هما : الاستبداد والسلطة المطلقة من جهة وسياسة القمع بالقوة والقهر من جهة أخرى . الحرية الوحيدة المتاحة هي حرية الحاكم وأعوانه في التصرف لا بأموال الناس وبالحقوق والفكر وتفسير الدين فحسب ولكن بالحياة نفسها أيضا . الحكم نفسه كان فرديا ، ولئن كان يحمل الصفة الإسلامية ، إلا أنه لم يكن يصدر عن مبادئ الإسلام في الشورى والعدل ولكن عن أهواء المستلطين . والعلاقات في هرم السلطة كانت مع من هم أعلى ، علاقة الرشوة والنفاق والزلفى ومع من هم أدنى علاقة استعبداء وإبتزاز ، وما هذه بالضبط إلا تنمة تلك في علاقات الصعود والنزول .

وربما استطعنا أن نلحق بالطبقات الحاكمة « ذبلا » تابعها لها هو الطبقة البورقراطية التي كانت أشبه بكتابة أسرار الحكم ، يديها الاتصال بالكبراء والحكام ويديها أسرار ومراسلات الدولة وسجلاتها وجدول الضرائب وأحكام القضاة والمفتين . ميزنها التي تكسب بها الخبز والرزق أنها تقرأ وجمهرة الناس أميون وإنها تشكل طبقة حاكمة وسيطة والناس كل الناس على الرهبة والرجاء من الحكام . « التحصنات » و « اليازجي » هما مع العسكري نجوم المجتمع الإنسي والوجه المباشر لحكامه .

وأما الشعب المحكوم فكانت علاقاته مع الطبقات الحاكمة علاقات انفصام وانكماش ذاتي . نوع من القطيعة الكاملة كانت قائمة بين الطرفين فيها الحذر (مقابل النهب) والكره (مقابل الاحتقار) ، والتدبير الفردي (مقابل الإهمال) توطدت لدى الطبقات التحتية مع الأيام عقد من المشاعر المستقرة اعطتها الظروف وتقلب الحكام وحكم السيف الف مبرر ، منها : الشعور بالعجز والخنوع والهرب من المسؤولية . ورفض التعاون مع الحكومة . وتحليل سرفتها : أموال « الميري حلال » والهرب من دفع الضرائب ، التي كثيرا ما كانت تسمى ، « مظاهرات » . حتى المجرمون كان من العيب أخبار الحكومة عنهم وفي بعض البقاع الريفية كان من العيب دفع الضريبة طوعا دون أن يسبقها « فتلة » تبرر الدفع . « ابن الحكومة » كانت لا تختلف صورته عن أي عدو . المواقف منه تتسم بكافة ردود الفعل التي تبدر تجاه الأعداء . وكان من شأن الظلم المستمر أكثر من ألف عام أن ترك في قراوات النفوس نوعا من التناثر . فتت مشاعر الانتماء والترابط القومي والولاء وحولها إلى مشاعر انانية انكماشية ذاتية . الانسحاق تحت وطأة الظلم التماذي حول الشعوب العربية رغم عوامل الانتماء والتقارب فيها إلى ذرات من الرمل . وإذا كان هذا الحال هو الذي لم يسمح لها أن تكون كتلة من القوة الصخرية المتماسكة فإنه هو نفسه الذي سمح للولايات القبلية والطائفية والمذهبية والمحلية أن تنمو . وسمح للوجاهات الفردية المحدودة أن تبرز . كان كل ذلك شكلا من أشكال الدفاع عن الذات . حتى عصيات السلاح ما بين انكشافية مثلا وسباهية وخاصكية كانت نامية متحركة وحتى رابطة الحي الواحد كانت قائمة . وأما الوجاهات فكانت أشبه بخشبة النجاة . أي اصطدام من السلطة كانت الوجاهات هي الوسيط لحل لا القانون ولا مبادئ العدل والدين .

وإذا نحن أهملنا الضربات الاستعمارية العربية الأولى للعرب أيام الأسبان والبرتغاليين ومطالع التغفلل الإنجليزي والتي لم يكن من شأنها سوى عزل المنطقة العربية عن العالم ، فقد فاجأ الاستعمار الحديث بلاد العرب منذ مطلع القرن التاسع عشر بالهجوم الاحتلالي ثم ابتلعها قطعة قطعة حتى مطلع القرن الحالي فلم يبق خارج سلطته سوى الكتلة الوسطى من الجزيرة العربية .

وكان من نتائج الوجود الاستعماري وعمله فيما يتعلق بالتكوين السياسي العربي امران :

فأما الطبقة العسكرية فإنها وإن غيرت الأسماء من أتراك أوائل إلى بويهيين ثم إلى سلاجقة وأتابكة وأيوبيين ثم إلى مماليك ومقول (ايلخانية وجلاليرية) وركمان (قره قونلو واق قونلو) وصقويين ثم عشائيين (1) ، فقد كانت في الغالب من الأتراك كما كانت من المماليك الذي برزوا عن طريق الجيش وهذا ما كان يفرض على المنطقة العربية الشرفية خاصة الحكم العسكري القائم على قسوة السلاح . الرئاسة السياسية كانت دوما للقواد في الجيش . وطريق الجند كان أقرب الطرق إلى السلطة . السيف والسياسة متلازمان ، فإن تحولت الرئاسة إلى وراثة أسرية كما في العهد العثماني فإن الولايات المختلفة والأعمال كانت من حولها على الدوام للقيادة العسكريين الذين كانوا يحصلون تارة لقب نائب وتارة لقب باشا . . حتى طبقة المماليك وهم منعقدو الأجناس ، لم يكن تجمعهم إلا عصبية السلاح والاشتراك في استغلال الرعية الكادحة . وكثيرا ما كانوا أشبه بعصابات من اللصوص تشد الرعية منهم العطف شحادة وتستجير أحيانا على الطرقات لتخفيف إغرام والضرائب والعدوان على الناس .

أما طبقة الأسر المحلية فإنما نسميها كذلك تجوزا لأنها خليط متنوع من بقايا الطبقات الواعدة في الغالب : العسكرية والتجارية المتنقلة والموظفين الذين اغتنوا أو التمولين والإشراف . . ومراكز هذه الأسر إنما كانت في المدن حيث يقوم مركز الثقل السياسي . وكانت تجد في تحالفها مع الطبقة العسكرية سلاح الحماية لمصالحها في الإقطاع الزراعي والرعي الواسع أو في حماية التجارات والأموال والمقدار . وبالرغم من أنها كانت أحيانا تنكب أو تهجن قبل الطبقة العسكرية إلا أنها كانت تجد في الخضوع لها عن رغبة أو رهبة سبيل ضمان العيش الفني الهادئ وتجد في الحصول على « الأمن » تعويضا كافيا عن ترك السياسة لأربابها . .

وأما طبقة « رجال العلم » الديني فهم مجموعة تمتد من القضاة والمفتين إلى خطباء الجوامع بما في ذلك رجال الطرق الصوفية على اختلافها ، وكانت وظيفتهم إفراز القيم والأفكار التي تغذي الطبقات المستغلة وتعطي التغطية الكافية للطبقات الحاكمة (بشكلياتها العسكري والإقطاعي التجاري) . أفكار القناعة . والتسليم . والرضى بالقسوم . وأطيعوا . . أولي الأمر منكم . « ورفع بعضكم فوق بعض درجات » ، « ورفع درجات من نشاء » ، « ويرزق من يشاء بغير حساب » ، « ويمز من يشاء ويذل من يشاء » هي وحدها دون غيرها القيم والشعارات التي اختيرت من أوامر الدين ونواحيه . ويتبع ذلك تلك الأمثال والتعاليمات الاجتماعية التي سربت إلى الناس : البعد التي لا تقدر عليها قبلها وأدع عليها بالكسر ، وأي من أخذ أمي صار عمي . . نسوم الظلام رحمة . يوم الحكومة بسنة وستنها لا تدبر . ظلم بالسوية عدل بالرعية . . أنها التراث السياسي الذي ما يزال قائما في النفوس وكاساس للعلاقة بين الحاكم العربي و« الرعية » .

وكما كان الحكم وراثيا والتجارة والإقطاع على الورادة كذلك تحولت في القرون الأخيرة مجموعة رجال العلم إلى أسر تتسوارث المناصب الدينية في شبه احتكار وتنهب بمورها موارد الأوقاف الكثيرة .

وأساليب الحكم إنما كانت نتيجة هذا الوضع التسلطي الاستغلالي

(1) لا بد هنا من استثناء منطقة المغرب الأقصى خاصة من هذا التعميم غير أنها وإن كان لها تطورها الخاص بالنسبة للأسر الحاكمة وخاصة العلوية والأخيرة إلا أنها تندرج من حيث النتيجة ومن حيث التقاء هذه الأسرة الحاكمة مع الطبقات الإقطاعية والتجارية والعلمية خلال القرون الماضية ، ضمن هذا التحليل نفسه .

الاول : استغلال الاوضاع القائمة لمصلحته وهكذا فانه بعد ان حل محل الطبقة العسكرية الحاكمة واضعا بدلا منها « طاقما » من عسكريته تحالف مع الطبقات المستغلة الاخرى (من اقطاعية وتجارية ودينية) . واذا ولد من هذا التحالف بنتيجة الاحتكاك مع الغرب والاخذ بمبادئه السياسية طبقة بورجوازية في البلاد العربية بدا يظهر وجودها واثرها منذ اواخر القرن الماضي ثم ما لبثت ان حمل قسم منها راية العمل ضد الاستعمار حتى تحقق جلاؤه في الخمسينات والستينات فان هذه الطبقة التي كثيرا ما تحولت (كما في مصر والمغرب) الى طبقة راسمالية لم تولد ولادة مثيلتها الغربية ولكنها كانت الشكل الجديد لتلك الطبقات المستغلة القديمة . صراع التناقضات وحلها في المجتمعات العربية الحديثة انما تم بالتدخل المباشر من القوى الاجنبية الخارجية الاستعمارية وتحت رعايتها مما حفظ لدى الحكام اساليب خنق الحريات والاستبداد والاستغلال القديمة من جهة وحفظ في الوقت نفسه ردود الفعل الانفصالية الرفضية لدى طبقات الشعب من الجهة الاخرى . ومن هنا ذلك الازدواج المتناظر ما بين مبادئ الديمقراطية والحكم البرلماني وبين تطبيقاتها في البلاد العربية ومن هنا ايضا ذلك الفهم الازور لحقوق المواطن دون واجباته ومطالبة الشعب للحكومة بكل شيء دون التعاون معها .

الثاني : ادخال التجزئة الاقليمية والمنطق الاقليمي الى بلاد العرب . الحدود بين اقاليم العرب انما الاستعمار هو الذي وضعها جميعا ، مضيفا بذلك مشكلة جديدة الى التكوين السياسي . ما من حد في بلاد العرب على الاطلاق ، سواء فيما بين بعضها بعضا او فيما بينها وبين البلاد المجاورة وضعه عربي او اشترك فيه عربي (١) . حتى الاستعمار الواحد فرض التجزئة السياسية على اقاليم التي دخلها فجعلها وحدات شتى (كما جرى في سورية ولبنان والمغرب بالنسبة لفرنسا وفي العراق وفلسطين والاردن ومصر والسودان بالنسبة لانكلترا) . واذا كان السبب المباشر في ذلك مقاومة فكرة الوحدة العربية التي بدأت تظهر في بلاد العرب فقد كان من نتائجها المباشرة ايضا ان تحولت هذه الحدود الى مسلمات بدئية لدى الشعوب العربية ، بعد ان مضى عليها حتى الآن ما بين قرن الى خمسين سنة ، وظهرت على اساس ذلك مصالح اقليمية متنافرة ، ومنطق اقليمي مبرر ، وكيانات اقليمية بقيت بعد ذهاب الاستعمار نفسه قائمة .. ولئن استند بعضها الى الاثريات والتاريخ الاقدم او الى اللغات المحلية المندثرة او حتى اللهجات العامة فان ما ثبت اسسها هو تلك المصالح الاقتصادية الطبقية التي ربطت بها والتي سميت احيانا كثيرة بالاقتصاد الوطني . وقد توطنت هذه الحدود الاستعمارية للدرجة التي وجدنا حروبا (كما بين الجزائر والمغرب) وشكاوي الى مجلس الامن (كما بين مصر والسودان) وتعديات عسكرية (كما بين الاردن وسورية او بين اليمن الشمالي والجنوبي) متبادلة تتم بين البلاد العربية الواحدة . ولا تستتفك الان اية دولة عن الاحتماء وراء المصالح الاقليمية في مباحثاتها مع الدول الشقيقة سواء تعلق الامر بمشروع مياه (كسد الفرات وقصته بين سورية والعراق) او تعلق بتحديد نقاط الحدود (كما بين الكويت والعراق ، او اليمنين) او بتشجير مالي (كما بين السعودية وسورية) او هجرة عمال (كما بين سورية ولبنان او بين مصر وليبيا) .. ان بعض دول العرب (كما في الخليج) مقلدة على ابناء البلاد العربية حتى للزيارة .

فاذا كانت الظواهر الاساسية في الحكم بالبلاد العربية ، منذ بدء الاستقلالات في ختام الحرب العالمية الثانية الى اليوم هي تناقض

(١) لا يشذ عن هذا الا الحدود التي وضعت بين السعودية واليمن بعد حرب ١٩٢٤ .

قيمة الانسان العربي باستمرار كإنسان وانهزام القانون وسيطرة السلاح والعسكريين على السلطة حتى باسم الثورة . وكان الاسلوب السائد في كل مكان هو الاستبداد ودوس الحريات وتوحيد مفهومي السلطة والوطنية بحيث تكون « معارضة السلطة » تعني الخيانة الوطنية ، وكانت الحرية الوحيدة المقولة هي حرية الحاكم في املاء رأيه والخيار الوحيد المتاح هو بين الخنوع او السجن او الرحيل . وكانت ثمة قطيعة شبه كاملة بين فئات الحكام والطبقات المستغلة المتحالفة معها وبين الشعوب التي تتخذ الاكثية الصامتة فيها الموقف السلبي او تتساق قطاعات منها مع النفاق السياسي في التصفيق لكل حاكم جديد وشتيمة كل حاكم سابق .. اذا كانت الظواهر الاساسية هي هذه وكانت الاشتراكية التي دخلت على بعض الدول والتي تقوم في الاساس على التخطيط والعلم وحب الانسان والعطاء والعمل المضاعف انما اقيمت عمليا على الارتجال والجهل والعقد والسلب واهمال العمل . وكانت الخطوات نحو الوحدة تتراجع وتنتكس بدلا من ان تنمو وتتوطد وكانت قوى الشعوب العربية بنتيجة ذلك كله تتناقص والثورات فيها تفشل والاستعمار يجد الركائز ، اذا كان كل اولئك فلان ثمة بين عواملها الكثيرة ورغم كونها ظاهرة من ظواهر التخلف في العالم الثالث ، ثمة خلفية تاريخية واسعة من المعطيات الموروثة هي التي تغطي هذه الامور مرتكزاتها والتربة الصالحة لقيامها ... ليست التربة فيما يقول الزراعيون « تقلب » بذور الاشجار المثمرة وتعيدنها الى اصلها الردي ... واذا كان نجاح الاستعمار انما يكون اولا بوجود استعداد لدى الشعوب المقلوبة له فان نجاح الديمقراطية والاشتراكية ومبادئ العصر السياسية لا يمكن ان يتم بدون وجود حد ادنى من الاستعداد لها . ان هذا الاستعداد لا يهبط هبة من السماء ولا يأتي بنقل النظريات والشعارات عفوا وتقليدا ولكن نكسبه الشعوب بالنضال الطويل وتدفع غالبا ثمنه في تاريخها نفسه .

ولعلنا مضطرون قبل طي هذه النقطة من البحث ان نشير الى اشكالية سياسية ذات جذور عريقة في التاريخ السياسي العربي هي التصاق الدولة بالدين والدين بالدولة منذ ظهور الدولة الاسلامية الاولى في عهد الرسالة . لا فصل بين الطرفين في المفهوم الاسلامي لان الاسلام دين ودنيا ، واذا كانت الفرق الدينية المتناحرة حول الخلافة وغيرها في التاريخ الاسلامي انما تمثل احزابا سياسية ، وكانت هذه الفرق - الاحزاب في بعض الاحيان اساس نشوء عدد من الدول ، كالادريسية والفاطمية والرستمية وامامة عمان وقرمطية البحرين وزيدية اليمن ، فان هذه الظاهرة ما تزال قائمة الى اليوم وقد كان من نتائجها في العصر الحديث مثلا ظهور الدولة السعودية على اساس الحركة الوهابية والمملكة الليبية على اساس الحركة الادريسية وقيام بعض الحركات الاسلامية السياسية في اطار الاهداف ذاتها (كحركة الاخوان المسلمين ، وحزب التحرير الاسلامي .. الخ) .

وبعيدا عن ان يكون الهدف من هذه الملاحظة شجب او تأييد لقاء الدين بالدولة ، فان هذا التراث التاريخي الطويل من اللقاء والتوحد قد ترك امام الدولة العربية الحديثة نفرة لا بد من ردمها بمحاولات توفيقية قد تنجح او تفشل لا على المستوى التشريعي القانوني فحسب ولكن على مستوى الممارسة السياسية ايضا واقامة الوان من العقبات والازمات في وجه عوامل التحديث السياسي .

٣ - تاريخية العلاقات الاجتماعية

ولعل التاريخ لا يمكن ويتجذر في شيء قدر كونه وتجذره في العلاقات الاجتماعية . المجتمع في العميق العميق من الطوايا هوالذي يحتضن اكثر من غيره روااسب التاريخ وتأثيراته الباقية وجروحه ..

ومن هنا كانت المناوأة الاجتماعية للتغير اشرس المقاومات واقسامها واكثرها تعقيدا . ولعلنا في نوع من التسييط والململة اللامسح، نستطيع ان نرى الابعاد التاريخية في التخلف الاجتماعي العربي، من خلال ثلاث زوايا تكون بدورها وحدة متكاملة :

- ١ - علاقات الاسرة : النظام الابوي ، الجنس والمرأة .
 - ٢ - التركيب الاجتماعي واطارات الانتماء : العائلة والعشائرية والطائفية .
 - ٣ - القيم الاجتماعية : نظام القيم السلبي (الممنوع) . والاسس السكونية (القمع والعجز) مفهوم الشرف الجسدي . عقدة النقص امام الغرب .
- ١ - الاسرة والنظام الابوي والجنس :

اذا كان التكوين البنيوي للمجتمع العربي يقوم كما في الكثير من المجتمعات الاخرى على الاسرة ، الحجرية الاولى ، فان هذه الاسرة تتعرض اليوم الى ما نستطيع ان نسميه بالانسحاق او التفتت بعد وضع من التكلس دام اكثر من اثني عشر قرنا على الاقل . ان تاريخ الاسرة في المجتمع العربي ، وان كان يرقى الى ما قبل الاسلام بكثير ، فانها انما اخذت ملامحها المحدودة ، منذ العصر العباسي الثاني بعد ان توطدت خليطة المجتمع الاسلامي واستقرت مختلف المفاهيم الطبقية والدينية والاقتصادية والفكرية فيه وبعد ان ثبت نظام القيم ..

ان الامم التي تتسم بها علاقات الجيل الجديد بالجيل السابق اليوم انما تنجم لا عن ذلك التباين في النظرة الى الحياة والوجود والقيم فقط ولكن ايضا عن قسوة الفترة التاريخية التي تقويعت داخلها تلك العلاقات في القرون السابقة . واذا جاز لنا ان نطلي هذه العلاقات في القديم اسم النظام الابوي فيجب ان نسرع الى القول ان هذا الشكل منها انما هو جزء متمم ومتساق مع النظام الاجتماعي - السياسي العام الذي يقوم بدوره على الاستبداد . ويمثل الاب في البيت صورة مصغرة عن الحاكم السياسي الاستبدادي ويمهد له ان يخضع الطفل ، في نظام التربية التقليدي الذي ما يزال شائعا حتى في المدن العربية المتطورة لسلسلة من قوى « الاخضاع » المستمرة ، ادواتها العقاب الجسدي و« العيب » والاستهزاء من الناحية النفسية والتقليين والتعليم التقليدي من الناحية الفكرية . النموذج الاجتماعي الاعلى الذي ظل مطلوبا ومطابقا عدة قرون هو نموذج الـ Conformist الذي ينشأ لا على صورة ابيه الجسدية فقط ولكن على صورته الفكرية ايضا وعلى وظيفته الاجتماعية الاقتصادية .. المجتمع قرر ان يكرر نفسه لانه اقتنع خلال العصور السابقة الطويلة بانه بعد ان وصل الى معرفة المثل الاعلى للانسان المسلم في عصر الرسول والصحابة ، لم تبق له الا ممارسة ذلك المثل بالتقليد والتكرار .. وقد ربط ذلك بالمفاهيم الدينية وبالجزاء الاخرى زيادة في توطيد التقليد وفي احاطته بالقدسية والتسليم .. فبلاد الاسلام كلها تحولت من بعد جغرافي، في وجدان المسلمين ، الى بعد مقدس . وكل صور الحياة فيها فانما هي بارادة المجتمع نموذج واحد مكرر .. ونتيجة لذلك فقد ثبتت وتوطدت العادات والتقاليد الاجتماعية حتى الاسر والتمتع .. اصبحت نوعا من الطبقة الثانية للناس . وصار من الصعب التخلي بسهولة عنها او المساس بها واضحت جريمة التخلي عن بعضها اشبه في العرف العام بالخرق لامر ديني .

ولازم هذا النوع من التربية التقليدية القاء حجاب كثيف على الحياة الجنسية ردها الى خفيات الشعور والى دنيا الحرامات . اخضعها بدورها للظهر والقمع حتى اصبحت نوعا من الاسرار وعوامل الخجل . الكبت الجنسي حالة شائعة لها الف صورة والف جريمة والف عقدة وعقدة في المجتمعات التي نميش . ولما كان الجنس مرتبطا بالمرأة فقد دفعت هذه بدورها الى المرتبة الانسانية الثانية وقرونا

طويلة . ولئن فرض عليها الحجاب فقد كان الحجاب اخف اثقالها في الواقع لان نوع العلاقة الذي كان يربط البنت بابيها او باخيها او بزوجها او بابنها كانت دوما تقوم على اساس التبعية المطلقة ان لم نقل العبودية . والمجتمع العربي رغم ما اصابه من عوامل التغير ، في العلاقة مع المرأة بالذات ، وفي مفهوم الجنس ما يزال ، تحت وطأة هذا التاريخ الطويل ، يضع نصفه المؤنث خارج نطاق المجتمع والحياة والانتاج باستثناء بعض المدن ... تخلف المرأة العربية لم يأتها من عقمها الاقتصادي خلال التاريخ فلقد كان اقتصاد البيت والعمل في الحقل دوما من اعمالها بل لعلها - لولا الغزو - هي المنتج الاقتصادي الوحيد في الحياة البدوية ولكن انما جاء تخلفها من ضعفها الجسدي امام القوة . ومن ارتباطها بالجنس . حولها الضعف الى خادم وحولها الجنس الى اداة متممة ، نموذج « الجارية » بمعنى الخدمة والمتعة كان النموذج الذي يصور المرأة العربية عبر القرون الاخيرة ، السنا نرى الى هذا النموذج الموروث من التاريخ الوسيط ما يزال يسعى بيننا في منازلنا العربية ؟ ... وان شئت ان تراه اوضح ما تراه فانظر المرأة في الريف وانظر الى وظيفتها في بعض البقاع العربية البائدة في التطور ...

٢) التركيب الاجتماعي واطارات الانتماء التقليدية :

غياب السلطة السياسية كنظام امن وقانون وخدمة ، وتسلط القوة العسكرية القريبة على الناس واستمرار الاستبداد والظلم والرؤس الاجتماعي قرونا بعد قرون بحيث اصبح المثل الاعلى للحاكم هو الحاكم العادل ، كل اولئك اسهم في انكماش الفرد العربي ضمن قوقعته الذاتية . اشعره بعزله امام مصيره وبانه اعزل امام القهر الحياتي الذي يكاد - لاندماجه مع مفهوم القدر الديني - يصبح بدبية مقبولة وقبرا مقدورا لا مفر منه وهذا ما اوجد فيه نزعتين متناقضتين ولكنهما رغم التناقض الظاهري فيهما متساوئتان لانهما تنبعان من منبع واحد هو غريزة الدفاع عن النفس . وقد جعلهما الاستمرار التاريخي نوعا من الطابع الاجتماعية المستقرة :

- فردية عمياء هدفها توكيد الذات لعدم الثقة بها وقد تصل الانانية فيها درجة الاهمال الكامل لصلحة الآخرين وللصلحة العامة كما تصل درجة النفاق والرياء المخزي امام القوى المسيطرة والانحناء للمواصف التماسا للخلاص ..

- نزعة جماعة دفاعية بدورها اوجدت ووطدت ضمن المجتمع العربي التقليدي خلال القرون السابقة تجمعات يهرب اليها الفرد العربي لاجئا في الازمات ، ومراكز قوة يستند اليها في الدفاع عن ذاته وفي الانتصار على مصيره الاعزل . وطبعي ان تكون الاسرة ، وهي الحجر - الركيزة في المجتمع ، هي المبدأ الاول لا سيما حين تكبر لتصبح عشيرة واسعة . ولم تكن الاسرة في بعض الاحيان بالكافية في الدفاع ، فكان الفرد يضيف اليها الالتفات حول المذهب الديني او الاحتماء وراء اسوار الطائفة المذهبية ، او حتى الجماعة الحرفية او القرية او الحي في المدينة ...

وهكذا بينما كانت النزعة الفردية تفتت المجتمع العربي ، وتحوله الى اكوام من الرمل البشري المبعثر كانت الحاجة الملحة الى الامن والاطمئنان تعود فتجمعه على الوان من التجمع المحلي والاناني . وكما ظهر النظام الاقطاعي الاوروبي منذ القرنين التاسع والعاشر كنوع من الدفاع السياسي والاجتماعي امام هجمات الفايكنغ الشماليين ، كذلك فان رد الفعل في المجتمع العربي الاسلامي تجاه الضعف السياسي والتمزق التماذي انما كان (بسبب ظروفه الدينية والجغرافية وحضارته المادية والفكرية وتكوينه التاريخي) بظهور وابراز خشبتي نجاة يلجأ اليهما الفرد هما : العشائرية والطائفية . واذا كان المد البدوي الذي عاود السيطرة على المناطق الزراعية في بلاد العرب ايام العثمانيين هو

الذي اعاد العشائرية كنظام اجتماعي وعقلية سياسية الى النمو والسيطرة في الريف فان الطائفية بدورها والعائلية الواسعة (الشبهة بالعشائرية وان كانت نواتها وكانت اضيق منها) هما اللتان سيطرتا بالمقابل في المراكز المدنية . ومقابل (اخوة السلاح - الخشداشية) عند الطبقة الحاكمة العسكرية نمت العائلية الواسعة لدى الطبقات المستقلة (الاقطاعية والتجارية والعلمية) ونمت الرابطة المذهبية ايضا (في اطار المذاهب الاسلامية او فرق التصوف كاللولوية والبكتاشية والسوسية) ... اما لدى الفرق الاسلامية او الفرق من الديانات الاخرى (المسيحية واليهودية) فقد اصبحت رابطة الطائفة الدينية مؤسسة جماعية كبرى واساسية بجانب كونها علاقة دينية ، وهذه الطائفة التي كانت تسمح خاصة للطبقات الشعبية المسحوقة ان ترتبط بمراكز القوة والحماية ، كانت في الوقت نفسه تضع هذه الطبقات تحت تصرف وقيد استغلال الرؤساء الدينيين على اختلافهم ، في نوع مما نستطيع ان نسميه تبادل المصالح والتساند في الدفاع . وقد لعبت التدخلات الاوروبية خاصة دورها الكبير خلال الحكم العثماني في دعم ما يسمى بروح الجماعة *Esprit de corps* ضمن الطوائف الدينية المسيحية خاصة ولدى بعض الطوائف المسلمة ايضا ...

وقد كانت ثمة تجمعات دفاعية اخرى محدودة السعة من حرفة تربط بين ابناء الحرفة الواحدة ، او عصبية بين ابناء الحي الواحد في المدن او ابناء القرية ضد القرى الاخرى لكنها كانت تجمعات اقل فاعلية وانرا في العملية الاجتماعية الدفاعية لان من السهل زوالها بتغيير الحرفة او تغيير مكان السكن وكثيرا ما كانت تعود فتنتطبق على القطين الاولين : العشائري والطائفي مما نستطيع معه القول بصورة عامة ان الانتماء الاجتماعي وان الولاء انما اخذا ضمن الجماعة العربية ، خلال عدة قرون ، وحتى مطلع القرن الحالي شكلين محورين لا علاقة لهما لا بالارض ولا بالجماعة الواسعة : ولكنهما تساوفا في الوجود التاريخي ووجدا في وقت مما :

- عصبية القربى والنسب والرابطة الدموية المتمثلة في القبائل والعشائر (الحمولات) في البادية والريف والعائلة الكبيرة في المدن .
- عصبية الدين والطائفية المتمثلة في المذهب الديني الضيق بالنسبة للأقليات الدينية خاصة سواء كانت مسلمة او غير مسلمة .
اما الرابطة التي تربط هذه المجموعات بعضها مع بعض ضمن الاطار الاوسع وتجعل منها المجتمع العربي الاسلامي (المملوكي او العثماني) فلم تكن اكثر من رابطة المساكنة او الاشتراك في سكنى منطقة او مدينة واحدة وكانت رابطة سكنوية لا تسمح باي تفاعل لا مع الارض ولا مع البشر الذين عليها . المجتمع نفسه بسبب من انفلاقه السياسي والاقتصادي كان قد تحول في علاقاته الى الهود والركود فلم يسمح بقيام علاقة بين المجتمع ككل وبين الارض (وطنية) من جهة ، ولا بين المجموعات البشرية فيه بعضها مع بعض (قومية) لتندمج في كتلة اجتماعية ايجابية من جهة اخرى .

وحين هبت رياح القومية من اوروبا واخر القرن الماضي على بلاد العرب حاول رجال النهضة العربية القفز من العشائرية والقبلية او التوسع بهما واغراقهما في القومية الواسعة وظهر مفهوم الامة العربية والعروبة . وبالرغم من ان هذا المفهوم قد حاول في الشرق العربي ان ينفصل عن مفهوم الاسلام بسبب من تواقفه في الظهور مع القومية الطورانية التركية المسلمة وقيام العداء بين القوميتين ، الا انه لم يجد مثل هذا التحدي في المغرب العربي ، لان المستعمر كان مسيحيا فلم ينفصل المفهوم عن احدهما عن الاخر فالعروبة هناك هي الوجه الاخر الحديث للاسلام . هما وجهان لعملة واحدة .
اما مصر بين الطرفين فقد كانت بسبب عراقية تاريخها الخاص وتفردها بالسبق في النهضة تدفع الولاء الاجتماعي فيها في اطار تطورها الذاتي فهو مصري اقليمي فان توسع شمل وادي النيل ...

وعلى اي حال فان هذه المفاهيم ذات الطابع السياسي لم تستطع ان تأخذ ابعادها الديناميكية في اليقظة القومية لانها لم تجد في الخلفية السيكو - اجتماعية للشعوب العربية قاعدة اجتماعية موحدة صلبة تستند اليها . تنزلت في الشرق العربي فوق قاعدة مقسمة الولاء بين العشائرية والطائفية واصطبغت احيانا كثيرة بصفتها وقاست من عقابيلها بينما تنزلت في المغرب العربي فوق قاعدة اسلامية تقليدية فعملت بصورة آلية كل ارض الماضي ودوايسه الميتة ، وظلت في مصر بين هذا وذاك فلا هي هضمت القومية العربية كمناطق ديناميكي (اجتماعي سياسي) للنهضة ولا اعطت الاسلام منطلقا جديدا ولا تجاوزت الاقليمية الى افق اوسع ، وبالمقابل فان الافكار الحديثة في الديمقراطية والتحرر والمساواة وحقوق الانسان لم تستطع ان تستقر وتتوطد وتطوي ثمارها في اعادة التكوين الاجتماعي لان مفهوم القانون نفسه ظل قلنا يصطدم بالولاءات الاجتماعية الموروثة ويصطرع معها وقد يتراجع امام الانتماوات العشائرية والطائفية ...

ثم ان علاقتنا بالمغرب صاحب هذه الإنكار كانت على الدوام علاقة مأسوية . واذا كان هدفه على الدوام قهرنا فقد اورثنا هذا القهر الكثير من العقد السيكو - اجتماعية : كالتفزم امام قوته ومركبات التقوى والهرب للعاصي والتمسك الاممي بالتراث او بالعكس او التقليد الاممي للغرب في الوقت الذي كان فيه هذا الغرب الاستعماري يستغل باستمرار الانتقاعات الطائفية ويفذي الولاءات العشائرية ويقيم على هذه . وتلك استراتيجيته في البقاء ويعتمد بشكل مواز للتقسيم السياسي ايجاد نزعات اقليمية محلية (فينيقية فرعونية قومية سورية - بربرية ...) يعرف الى مساربها الضيقة ذلك الولاء القومي العربي الاوسع الذي اخذ ينمو باطراد . كما يفذي ويوقد الصراع بين مفهوم العروبة والاسلام ... وهكذا بينما كانت الخلفيات الاجتماعية التاريخية تلعب دورها السلبي باستمرار في عرقلة قيام تكوين اجتماعي عربي معاصر واضح الولاء والانتماء الى الارض (الوطنية) او الى الجماعة (القومية) واضح العلاقة والصلة الوطنية بين العروبة والاسلام كانت العملية الاستعمارية بالمقابل تسعى للحفاظ على الواقع الاجتماعي القديم وعلى انتماءاته التقليدية لاستغلالها الكامل ... وليس من الاسرار ان المجتمع العربي اليوم يعاني في العديد من بقاعه كلبان مثلا وسورية ومصر من المشكلة الطائفية كما يعاني في العراق مثلا والجزيرة العربية والمغرب العربي من المشكلة القبلية - العشائرية ، ويعاني هنا وهناك على السواء من مشكلة مصطنعة هي الانتماء الديني (للاسلام) او القومي (للعروبة) او من مشكلة التخلص والتجاوز لا لعق الاسلام من رواسب اجتماعية جمعت على جباه اصحابه كل قدرة خلاقة .

(2) القيم الاجتماعية :

اذا انتهى المجتمع العربي الاسلامي خلال عدة قرون الى ان يتحول الى مجتمع راكد ، المحافظة هي همه الاول ، فمن سمات المجتمعات المحافظة ان نظام القيم فيها انما يقوم على اساسين :

الاول : انه نظام خارجي ، او قبلي لا تتبع القيم فيه من الذات الداخلية ، من حاجتها وقناعاتها وآلامها ولكن تتحدر من عل ، وقد تتصل بلوامر الدين ونواحيه . انها اذن ليست ارضية - وان كان اهل الارض هم الذين صافوا معظم قوايلها وحدودها - ولكنها علوية غيبية الحكمة ، وليست ذاتية المنطق ولكنها خارجية مفروضة من عالم الغيب على عالم الشهادة .

الثاني : ان المنطق الرئيسي فيها هو « الممنوع » لا المسموح . تقوم على اساس قاعدة السلب لا الايجاب . ال « لا » هي المنطق فيها وقد تتقدس ال « لا » وتكبر لتدخل منطقة الدين و « الحرام » فهي عند ذلك امر مقدس ، تكرسه الجماعة جزوا من متممات الدين ، وان تكن اساسه في بعض الاحيان اجتماعية بحتة . انهم لا يعدمون الوسيلة

لربطه بالنظام الديني حفاظا على سكونية المجتمع ... ان جلود هذه
اد « لا » انما نبعت من جدلية الصراع الطويل الذي قام بين الفرد
العربي والمجتمع فاذا كان طول جهود الضغط والظلم السياسي والقهر
الاجتماعي والكتب الجنسي والقيود والروابط خلال القرون المتتالية
قد جعلت الفرد العربي ذا طبيعة كلبية ابيوقورية ومكافيلية في وقت
معا . تضخمنا الانا فيه حتى ملأت كل الاطار امام عينيه فهو لا يرى غير
ذاته ومصالحه الضيقة وربيبته الحذرة فان الجماعة بالمقابل عرفت كيف
تضغط هذه « الانا » المتورمة ، المتضخمة التضخم المرضي . وتعيدها
الى قفص العجز والصغار عن طريق نظام القيم القمعي الحرمانى ،
وجدلية الصراع بين الطرفين في نفسها التي شكلت بعد هذا اساس
القيم الاجتماعية العربية عبر السنين وهي اساس سكونية كلها اخذت
شكل الاهتال والحكم الدارجة وقد تستعين بآي القرآن ، ويمكن ان
نرى ملامحها في غدة وجوة ...

ـ القناعة المادية والرضى ، فالقناعة كنز لا يفنى والرزق مقسوم
ولا تتطلع لاعلى منك تتعب ،

ـ التسليم بالواقع : ويدخلون ها هنا ارادة الله ليعطوا التسليم
شكل الايمان الديني . وهكذا يصبح الفقر من امر الله والظلم في
الأرض عقوبة الهية على الفساد والتقليد الاجتماعي قمة الكمال واقصى
التطلع الديني ::

ـ الشغور بالعجز فالعين لا تقاوم المخور . وصغر الانسان امام
الله يسحبونه على الصغر امام الحاكم ...

ـ الهرب من المسؤولية على طريقة لا تتم بين القبول ولا تو
المنامات الوحشة . السنا نلقي بكل اوزارنا الخلفية على الشيطان
وبكل اسباب تخلفنا وهزائمنا على الاستثمار ؟

ـ الانكالية : فرزكم بآيتكم وما توعمون . ولا تفكر فالله يدبر .
والناس ليس بيدها شيء ... ويستنتجون من ذلك ان لا ضرورة
للعمل ...

ـ والنفاق الاجتماعي ، فمن يأكل من خبز السلطان يغرب
بسيغه .

ـ الشرف الجسدي وقد تحول مفهوم الشرف من القيم المعنوية
الى الاطار الجسدي . ليكون حارسا للكتب الجنسي ... وبالإضافة
الى الوازع الديني ، فقد ربط الشرف ، وهو القيمة الاجتماعية
الكبرى بادنى ما في الجسد ليكون احد عوامل القمع الاجتماعي من
جهة وليكون في الوقت نفسه عاملا من عوامل الحفاظ على الانقسام
الاجتماعي الديموي القبلي ...

وبالرغم من ان هذه القيم المختلفة كانت في الاصل حاجة حيائية
لإقامة التوازن في الحياة العربية الناشطة المتفجرة ، كانت نوعا من
العصر على الشدائد ومن الترسية الايمانية ومن المونة الخلقية
السامية ومن الحفاظ على النيل يوم كانت قيم العمل والفكر والابداع
فاعلة ، ديناميكية ، حية . الا انها انحطت مع فقد هذه القيم وغيابها
عن الحياة العربية في عصور الركود ، فبقيت اشبه بالقوالب الفارغة
وصار الصبر استسلاما والرضى الايماني جبرية خانعة والاستمانة
بقوى الروح اتكالية وقصورا ذاتيا والنقاء الديموي عشائرية عمياء
وقيما حيوانية ...

ولقد نستطيع ان نصيف الى هذه القيم التدهورة قيما اخرى من
مثلها ولكنها على اي حال لم تكن جميعا لتقوم بذاتها وتستمر في البقاء
لولا الركود الحيواني المكنون ولولا ان نصب بجانبها سلم من العقوبات
الاجتماعية القمعية يبدأ من الاستهزاء والتخجيل وقد ينتهي بالموت (كما
في حالات خرق القيم الجنسية خاصة) . نظام كامل من الازهاق
الاجتماعي يسهر عليها وكل فرد فيه خفير ، وكل عين رقيب هذا
بجانب المعصا الدينية الفليطة المرفوعة بالشواب والعقاب السنيويين.

والاخرين من وراء كل ذلك ... ان عصورا كاملة ، منذ العهد التركية
الاولى الى المملوكية ثم الى العثمانية كلها اسهمت في توطيد هذه
المسلات الاجتماعية عصرا بعد عصر نتيجة القناعة العامة بان المجتمع
العربي الاسلامي قد عرف ذات مرة في صدر الاسلام قمة الكمال فليس
له اذن الا ان يكررها ، وليس له الا ان يضع لها التفاصيل ويحيطها
بالسياج التين ...

وحين اصطدمت هذه القيم بالحضارة الغربية العدوانية كانت
المفارقة من الصنف بحيث اوجدت نوعا من الانقسام في الفرد العربي .
القيم التي كانت منسجمة مع معطيات عصورها اضحت متناقضة مع
حاجات العصر وحفرت في الذات العربية نوعا من « المأساة » قوامها
التنقذ بين كل ذلك التراث الاجتماعي المتكامل وبين ضرورات التفتح
والتنمذ الحديث ... على الافاق الجديدة .

واذا كان الاستعمار الغربي قد استغل هذه القيم التقليدية جميعا
في مكافيلته الاستثمارية . استغل حتى معطيات الدين فان اهم ما
اضافه اليها هو عقد النقص ومشاعر الفخر امام تحديه الحضاري واذا
اختفت حدة هذه العقد والمشاعر بنجاح ثورة الجزائر فقد عادت
وانكشفت جميعا اثر هزيمة العرب امام اسرائيل ١٩٦٧ حتى استردوا
الثقة بانفسهم مرة اخرى اثر حرب تشرين ١٩٧٣ .

(٤) المعطيات التراثية في الفكر العربي

(الابدولوجية الفكرية - التعليم والتعبير اللغوي)

التساؤل الاخير هو عما في الميدان الثقافي العربي من بضاعة
تأريخية سواء في الاسس او في احوال الفكر ...

اولا : فاما في الاسس فان منظومة الافكار التي يدور الفكر العربي
المعاصر في فلكها وشكل اسسه ومنطلقاته ليست بنت هذا العصر
بالطبع ، رغم ما فيها منه وما تحمل من طابعه . الامم لا تغير افكارها
بالسرعة التي يغير بها المرء ملابسه . انها تراث من « العادات »
الفكرية والطرائق تعشش فيها وتكون مع القيم الاجتماعية وطرق الانتاج
ومبادئ السياسة وحدة متكاملة .

ولعلنا نستطيع دون كبير ابتعاد عن الواقع ان نرد النسيج الاول
لمعطياتنا الفكرية التراثية الى ما بين اواخر العصر الاموي ومطلع
العصر العباسي الثاني . تلك الفترة الممتدة ما بين مطلع القرن الثاني
الهجري واواخر القرن الثالث هي فترة الربيع في العطاء الفكري -
الاسلامي . فترة التفتح الاخذ المعطي . ما كان بعدها فانما كان يبادر
الصيف ومواسم الشمر الناجح لقرن او قرنين ثم كان الذبول البطيء
التمادي عدة قرون . العلم الاسلامي بمختلف اسسه وطرائقه وفروعه
انما وضع في تلك الفترة الخصبة فنحن عيال عليه الى اليوم . وعلوم
الاوائل انما تعربت ، واصبحت قطعة من الثقافة العربية الاسلامية
واخذت اقصى ابعادها في الفلسفة والطب والفلك والكيمياء في تلك
الفترة ايضا فلم تصف اليها القرون التالية بعد النضج من جديد ...

كل ذلك التفتح الابداعي الاول ذبل بعد ذلك . لم تنقطع الحضارة
ولكن ضمير الجانب الابداعي الخلاق في الفكر . تحول الزهر ثمرا ولكن
المواسم لم تات بزهر جديد . معاناة القرآن اقتصر على القراءات
والتفسير . الحديث اقتصر على التلقين والتردد الحرفي . حتى
الفقه اغلق باب الاجتهاد فيه . والفرق الدينية التي ابقت على الاجتهاد
مفتوح الابواب لم تستطع ان تبدع فيه الجديد بعد ان قيدت نفسها
بدورها بالقيم الاولى . النحو جمد عند مدرستي البصرة والكوفة .
اللسان ، ظل علماؤها على ما روى الاصمعي وابو عبيدة . الطبري
ظل ابا التواريخ ، فالباقون ذبول له واتباع . الجغرافيون كرروا ما
قاله السابقون حرفا بحرف . دنيا الفلسفة وهي دنيا الفكر الحر بعد
ان حاولت النفوذ من باب علم الكلام والاعتزال الى الباب الفكري
الارحب وقعت اسيرة منطق ارسطو وحوارية سقراط ، ثم سحقها محاولة

مسلمات الناس الفكرية فلا العقل يرفضها ولا المنطق يقف لها أو يدينها .

— ان تقبل الاسطورة فيكون لكأن معين أو يوم محدد أو شجرة أو حيوان أو انسان قدسيات خاصة أو قدرات غير محدودة . وقد خلق هذا نوعا من الذهنية الاستلابية اشتريكت في تكريس الأوضاع الاستغلالية والسياسية التي سادت تلك العصور . وما اكثر ما انسحب التابو الاسطوري على المواقف السياسية والاجتماعية وعلى اللون الظلم فخرها أو علقها بمنقذ منتظر أو قدرة منتقمة فوقية ... حتى اذا انهار الظالم لسبب أو لآخر أو قتل المجرم كان ذلك جزاء وفاقا .

ونسرع هنا الى تسجيل ملاحظة احتياطية هامة هي ان الفكر العربي التراثي لم يكن غيبيا كله . كان جانب العقل والفكر العلمي في العصور الاولى ناميا وقويا ومنتجا بدوره ، ولكن الجانب الغيبي هو بقي وسيطر منذ القرن الخامس خاصة . وظهر في الجماعة الاسلامية من الصوفييين والمذنبين الغيبيين اصناف الصغاف ما ظهر فيها من رجال العقل والبحث العلمي الذين اندثر خبرهم بالتدريج منذ العصر السلجوقي .

(٢) التلقينية : ونقصد بها اقتصار العقل على التلقين والترديد ، ان اساس هذه الخاصة انما يكمن في التسليم للسابقين بالافضلصة المطلقة وفي سيطرة الموتى على الاحياء . ان توقف الاجتهاد الفقهي مشألا لم يكن سببا في جمود الفكر العربي الاسلامي ولكن كان نتيجة الأوضاع الفكرية العامة التي آمنت بدونية الاحياء وتفوق السلف التفوق النهائي . اعتبار عصر مضى احسن عصر . واخلاقية سابقة اسمى الاخلاق وفكر مضى اروع فكر ... هذه العقلية السلفية من بديهياتها رفض التجاوز والاقتصار على التكرار والترديد والتفرد الفكري المتماذي ...

واذا عدنا الى التاريخ وجدنا ان المعارضة السياسية الدينية هي التي بدأت رحلة التلقين والتعلم . عصمة الامام ، وعلمه بالعلم كله وغروره اخذ هذا العلم عنه اوجدت خطا فكريا « تعليميا » بلغ اوجه يوم انشا الفاطميون الازهر ونظموا جهازهم المعاني الفاطمي ادق التنظيم وسلحوه ، عبر الكتب والدرجات والعبادة ، باكمل الاسلحة . وقد تلبه السلاجقة الى فاعلية هذا الجهاز الحركي والى خطره السياسي على سلطاتهم السني فقابلوه بجهاز مماثل ... وهكذا ظهرت سلسلة المدارس التي عرفت بالنظامية والتي ما لبثت ان عمت العالم الاسلامي السني في كل مكان ورصدت لها الاساتذة والاقواف لتخرج اجيالا بعد اجيال من العلماء الرسميين الذين سرعان ما تسلموا الوظائف الدينية والمدنية ايضا في الدول الاسلامية المتتالية . ولكنهم جميعا انما كانوا يصاغون ضمن قالب معين وتدریس مكرور محدد 11

واذا تراجع التنظيم المعاني الفاطمي بعد انهيار الفاطميين او انعزل الى بعض الانحاء البعيدة بينما سيطر خريجو المدارس السنية عبر العصور ، فقد انتهى هؤلاء واولئك معا الى مواقع فكرية واحدة هي مواقع المحافظة والتلقين والوقوف عند النص المسطور وما رواه الشيخ السابق لتلميذه اللاحق ...

(٣) السكونية : وقد نستطيع ان نسميها اللاتاريخية ايضا ، ذلك ان الفكر العربي الاسلامي بعد مرور العصور الاولى اعتبر وظل يعتبر ان مرور التاريخ والزمن ليس بلدي قيمة وان بالامكان اعادة الحياة الى عصر سابق في جيل لاحق ... مقولة الصلاح لكل زمان ومكان استقرت كمقولة اساسية من مقولات الفكر والحياة . القيم التراثية الاولى اخذت دوما صفة القيم المطلقة والماضي اصحى دائم الحضور والصفط على الحاضر ويرغم معطيات التغير اللغوسة ومن معاشية العلماء لها وتطويرهم حتى اللباس والقيم الاجتماعية والسياسية معها فانهم ظلوا يعتبرون تفيرهم ابتعادا نحو الاسوا عن العصر المثالي الذي يجب ان يعاش : عصر الرسالة والصحابة . تفديس ذلك العصر سطح النظرة الفكرية والفي عامل الزمن ... جعله حيا اكثر من الواقع الحي وان كان هذا الواقع

التوفيق بين العقل والدين ، بين العقول والمنقول . الكيمياء دارت حول حجر الفلاسفة تفتش عينها عنه . ورثت المشكلة عن الافريق فلم تتنازل عنها . بطليموس كان الامام وصاحب القول الفصل في الفلك وان كان كثيرا ما يكذب او ينقص . حتى الانجازات الرائعة التي قدمها العرب في علوم الفيزياء والرياضيات والفلك والنبات والطب ظلت في حدود الحاجات العملية اول الامر ثم ما لبثت ان طغست بالاهمال والتقليد التلقيني (١) وحتى تلك العقول التي اتخلت منطلقات فكرية مباحنة للاعتقاد العام كاخوان الصفا ومفكري المذاهب الباطنية اغرقوا انفسهم وجهودهم في التصورات اللاهوتية التي حولتهم الى فرق تعليمية تصب الفكر في القوالب والاطر الصورية والتأملية . وفكر « الجماعة » وفكر الشيعة كلاهما دخلا اطرارات التلقين والاشكال المحدودة ... وبهذا الشكل جاءت العصور البوذية ثم السلجوقية ثم المملوكية — المغولية ثم العثمانية على ايقاع ثقافي واحد لا يتغير . كان العقل خلالا اداة ترداد لا اداة تحليل ونقد خلق .. ووسيلة من وسائل توطيد الواقع الفكري و « تجذيره » لا نقده ولا تجاوزه الى ما وراؤه . الحفاظ الفقهاء . اللغويون . الشعراء . النحويون . الكيمائيون . علماء الفلك والرياضة . اصحاب الفلسفة ، كلهم كانوا يعيشون على التراث السابق ويرددونه ويكررون . جعلوا همهم في حفظ وتسجيل « سير رجال » العلم ، لا في تطوير العلم نفسه . مبثا تفتش بعد القرن الخامس عن انتاج « ابداعي » جديد ، عن خلق علمي . قصارى الجهود الفكرية انما كانت في الجمع والتلخيص والشرح والتذييل . والاضافة ونظم المنشور . في اعمال الاجترار . وحين جاء العصر الحديث كان صقيع العلم قد اصاب كل البرامج ...

ولسنا في صدد تدبيح هجاء لتلك العصور ولكننا فقط في الوصف الموضوعي لمساراتها الفكرية التي كانت تشكل منظومة من الاسس او ايدولوجية فكرية هي في الوقت نفسه السبب والنتيجة معا في التخلف الحضاري العربي وملامح هذه الايدولوجية ما تزال حية تسمى بين ظهرانينا الى اليوم ، وقد كانت تشكل من قبل وحدة متكاملة متساندة بعضها مع بعض من جهة ومع المواضعات الحياتية الاخرى السائدة من جهة ثانية ، ولقد نستطيع بيان تلك الملامح في النقاط التالية :

(١) الغيبة : ان غلبة التقى على الفكر وغلبة قيم التسليم على القيم الدينية الاخرى نقلت الفكر السببي التعليمي من الارض الى السماء . ابرزت جانب الله في الفعاليات الحياتية على حساب الانسان . وبهذا الشكل اعطت الفكر العربي ، خلال التاريخ ، فرصة واسعة للكسل والعطالة ما دام بالامكان تطليل كل شيء « بطة العلل » ، القادر على كل شيء وبدلا من التفكير في الشيء صار يكفي التفكير الاقرب والاسهل في ما وراء الشيء . وقد انحط هذا التفكير الماورائي بالتدريج حتى اصحى باسم التقى وعمق الايمان يقبل امورا شتى منها :

— ان تمطل قوانين الطبيعة بالكرامات وان يستطيع نفر من ذوي القربى الى الله ان يلعبوا بها كما يشاؤون . صارت المعجزة والخوارق مما تقبله العقلية العلمية وتسلم به .

— ان تتدخل في قوانين الطبيعة قوى غير منظورة فتحرقها او تخرقها وان يكون بالامكان عن طريق « كلمة » سحرية تسخير هذه القوى في ذلك . السحر والاحجبة والتمايم والتعاويد اخذت مكانها من

(١) ليس المراد من هذه الكلمات على الإطلاق انكار المساهمة الهامة التي اضافها العرب الى تراث الانسانية الفكري خلال الحضارة العربية الاسلامية ولكن الاشارة فقط الى ان هذه المساهمة لم تستمر وتطور الى مجالات علمية وفكرية اوسع واعمق وان غلبة الفكر التلقيني خنقتها وقتلت الامكان الذي كانت تعد به .

بعيدا كل البعد عنه ... صار نوعا من القالب الاسمي تجهد العصور التالية للدخول في اطارانه لا عن طريق المعانة من جديد ولكن عن طريق التقليد البحث والبيغاني ايضا ومن طريق الموقف السكوني ...

ما من شك في ان فهم التقى والايمان على النحو التسليمي هو الذي لعب الدور الاول في هذا المجال ولكن العصور التي يسمونها بعصور الانحطاط منذ السلجوقي حتى المملوكي والعثماني ، كانت تجد في التعلق بذلك العصر المثالي وفي تقديسه نوعا من التوقيض والتفطية على مفاسدها وانحطاطها وعمقها الفكري والحضاري ، ومن امثلة ذلك انه حكم على عمر بن عبد العزيز من خلال شبهه بعبدل عمر بن الخطاب ، وارتفعت قيمة نور الدين كمحاولة عمرية ثانية ووجد بعد عصره بقرنين من يكتب سيرته كنموذج للحاكم المسلم ... وظلت الخلافات السياسية التي ترجع الى العصر الاسلامي الاول حية في نفوس الناس تشعل الخلاف بينهم عبر القرون (فرق الشيعة والسنة ...) وفضل الناس اعتماد حديث غير صحيح على التدبر العقلي ، وهكذا سكن الفكر كله عند مشط تاريخي محدد ، عند مرحلة واحدة من الزمن ، وعندما يتعلق بها من علم وفكر وقيم . او لنقل انه ، بدل السكون ، كان يتحرك ولكن في حلقة مفرقة تبتدىء من النصي لتنتهي في النصي ايضا ... وهكذا اخذ الماضي (او التراث) حجما غير طبيعي ، وغير مبرر ضمن الحاضر حتى ابتلعه والفاه وسد منافذ الابداع والتجاوز له ... ان سيرة الفكر منذ اوائل العصر المملوكي حتى اخر العهد العثماني لم تصف كلمة الى الفكر العربي الاسلامي كانت سيرة الناس السكوني ، واجترار السابقين ودوار الفراغ . العلم نفسه صار من جهة «وظيفة» سياسية اجتماعية ورائية ذات عائدات مادية محددة باهواء السلاطين او بشروط الواقفين ، وصار من جهة اخرى نوعا من الزخرف والزينة . لقد بلغ من سكون الفكر ان كانت الطاقات المبدعة تشغل نفسها احيانا كثيرة بالوان شتى من التجميع او من التطريز في التأليف . الموسوعات الكبرى التي تعلم (صبح الاشئ ، نهاية الارب ، مسالك الابصار ، تاريخ الاسلام ... الخ) ليست الا ضربا واشغالا للفاعلية المبدعة . وتلك المحاولات التلخيصية من الالفيات والتذاكر والشروح والهوامش هي هرب من نوع اخر . بل لقد نرى احيانا بعض المؤلفات العجيبة من مثل رجل جعل مؤلفه على شكل اثني عشر جنودا متجاوزا لاثني عشر علما نستطيع ان نقرأها طولانيا فاذا هي علم النحو او العروض او الاصول ... وتستطيع ان تقرأ الجداول المتجاوزة عرضانيا فاذا هي علوم اخرى ومباحث في الفقه والتصوف والفرق والتاريخ ... الخ .

(٤) الارهاب الفكري الجماعي وهو الصورة الاخرى للكلمة للكتيب الجنسي والضغط الاجتماعي والاستبداد السياسي . مواقف كلها تتبع من موقف واحد هو قتل التمرد على النظام الحياتي العام . والاضغاضع للمواضعات الموروثة . ولقد كان في التاريخ العربي الاسلامي الاول مشاهد من الارهاب الفكري . كان منه ما نعرف مثلا ضد ابي ذر او زمن الحجاج او هشام بن عبد الملك او ايام محنة ابن حنبل من قبل المأمون والعنعم او قصة مصرع الحلاج او السهروردي ، ولكن لسنا الى هذا النوع من الارهاب الفكري نقصد . هذا الاضطهاد انما كان صراعا فكريا بين مذاهب حية ويستعين فريق منها بقوة الحكم على الآخر . ولكن المظهد والمضطهد ينطلقان فيها من عقيدة ذاتية توصلها اليها فهما يصطرعان على مستوى واحد من الايمان لاقرارها . ولقد يكون في ذلك عدوان على الحرية الفكرية ولكنه ايجابي ديناميكي حي . وانما نقصد الى الارهاب الآخر : الارهاب الذي يستهدف فرض الخنوع العام والعمل على استمرار المؤسسات الفكرية بالتسليم الجماعي على شكلها الموروث . مؤرخ تحت الحكم الفاطمي ذكر الامويين ببعض الخير فخر مركزه ومحي تاليهه وآخر في الاندلس تجرا ان يناقش امية الرسول فاجبر على الهرب من البلاد وثالث (هو احمد الغزالي شقيق جعة الاسلام) خطي له ان يقدر موقف ابليس من وحدانية الله فرمي

بالكفر والحجارة ، ورابع وجدت في منزله كتب الفلسفة فأحرقت في السوق بعد ان استتابه الخليفة وخامس انتقد موقف بعض الصحابة من الرسول (وهو موقف خيانة) فهجره الناس حتى اضطر ان يلزم بيته شهرا لا يقادره ... وسادس كابن الخطيب نبش من قبره مرتين للتمثيل بجثته وسابع كابن رشد احرقت مؤلفاته امام الناس ...

ولسنا نعني من هذه الامثلة الدفاع عن مواقف اصحابها وهي مواقف تحتل الجدل الكثير ، ولكننا نقدمها كنماذج متطرفة تكشف عن الموقف الفكري العام المؤيد من قبل السلطة ومن جبهة العلماء والرافض لاي شذوذ عليه . انه رعب التنفير والرغبة في « سعادة التوافق » وفي انسجام المجتمع الكامل بفضه مع بعض دون اي نفم نشاز والا كان الثمن باهظا ... الانتماء ، بلغ صورته النموذجية الموعبة في تلك العصور للدرجة التي لم يعد فيها اي عالم سوى نسخة ثانية من الآخر ... وكما ربطت القيم الاجتماعية « بالتابو » الديني ربطت كذلك قيم الفكر في كابوس واحد من الضغط الجماعي . ومن شأن هذا النوع من المناخ المفلق ان يخلق كل البراعم ضمن ما يمكن ان نسميه « الذات العليا الجماعية Superego collectif المشبعة بكل مخطورات التابو » .

ولسنا هنا في صدد البحث عن العوامل والعلل التي ادت بالموقف الفكري الى هذا الخور والانحلال ، وهي عوامل قد تتصل بمنايع اقتصادية وسياسية معقدة شتى وقد نجد لها مبررات دينية ونفسية دفاعية ، ولكننا نكتفي بالجانب الوصفي لها كواقع حياتي وكظواهر في هذا الواقع . ونضيف ان اما اخرى في مراحل حضارية مماثلة عرفت هذا النوع من الارهاب الفكري الجماعي (وما غاليه واصحابه بالامثلة البعيدة) ولكن التفتيح الحضاري انما كان رهنا بالتمرد على ذلك الارهاب ، بالرفض المتكرر والمتزايد له وهو ما لم يحدث في العصور العربية الاسلامية المتأخرة وقد حدث بالضبط عكسه اذ ازداد الضغط احكاما وتسلسلا بتحول العلم في العصور المملوكي والعثماني الى مؤسسة حكومية وموارد خبز ورزق ، يبيعه اصحابه من حكام (مماليك . سلاطين . باشوات . افوات قواد عسكريين . اسر القطاعية ومالية) كلهم جديد الدخول على الحضارة العربية الاسلامية . عنيف الحرص على بناء السلطة في يده اطول فترة ممكنة ، شديد الغيرة على مصالحه واستغلالاته للشعب وعلى زيادتها باستمرار ... ونستطيع ان نقول دون ان نقصد من ذلك معنى الاهانة اطلاقا ان العلماء تركوا دور الريادة والخلق الفكري تماما ليأخذوا دور كلاب الحراسة لدى الطبقات الحاكمة .

ثانيا : واما ادوات الفكر : فقد اعانت بدورها على مسيرة الانغلاق الفكري وعلى التفرم ، وكانت بدورها ايضا في جدلية الحياة السبب والنتيجة مما في التخلف الفكري ، لا سيما مع نباتها الطويل وتمادي القرون عليها قرنا بعد قرن . ونقتصر هنا على ثلاث مشاكل منها : الامية والمدرسة واللغة .

فالامية ازدادت بدل ان تنقص في المجتمع العربي الاسلامي . حركة التعلم والتعليم لو انها استمرت في هذا المجتمع على الوتيرة التي بدأت بها في القرون الثلاثة الاولى من الحضارة الاسلامية لكان الأرجح ان يختلف مصير المسيرة الفكرية كلها . صحيح ان المساجد كانت وظلت باستمرار مراكز التعليم والتحرير من الامية ، ولكن العلم نفسه اضحي بالتدريج نوعا من « الصنعة » ، نوعا من العمل . وكما يذهب الاجير الى تعلم الحرفة لدى معلمها ، وينشأ الفلاح الصغير على محراث ابيه ليتابع الفلاحة بعده ، كذلك صار الدين يقصدون المسجد انما يقصدونه ليكون العلم صنعة لهم ومورد رزق . وكما ان الاسكاف او مثقف الاسلحة او البناء لم يكن يهتم بتعلم صنعة غيره ، كذلك لم يكن الحرفيون والفلاحون ليهتموا بتعلم صنعة « القراءة والكتابة » . ثم

— التتمة على الصفحة ١١١ —

تعليق على بحث « الإبعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي » للدكتور شاكر مصطفى

وكلتاها تتم الاخرى . ولكن حياة البداوة القائمة على عدم الاستقرار والترحال والانتجاع كثيرا ما كانت عامل غزو وهم ، وفرض سلطة وضريبة « خوة » على المجتمع الريفي والحوضر المدنية . يضاف الى ذلك ان البيئة الزراعية ، بحياتها الروتينية التي لا تتغير ، تركت آثارها عميقة . فالفلاح بطبيعته في بلادنا محافظ ، حياته بسيطة ، متطلباته محدودة ، وآماله قاصرة ، والمحراث الروماني القديم ظل يشق تراب الارض منذ مئات السنين ولم يتغير ، والطرق الزراعية بقيت على حالها لم تتطور . هذا فضلا عن ان الافكار والعادات والتقاليد تجد ، في هذه البيئات الطبيعية ، صناديق للدخار ، وخزائن للحفظ . والسؤال الذي نطرحه على انفسنا هو كيف يمكن تحريك هذا الجمود ، وكسر « الروتين » اليومي ، واخراج هذه الاوساط من عزلتها وقلبها راسا على عقب كما يقلب المحراث التراب .

قضية الرجوع الى التاريخ :

النهضة العربية الحديثة ، كسائر النهضات التي سبقتها او راقتها ، واثت من بعد الى تشكيل الدولة القومية ، اعتمدت على التاريخ ، وجعلت منه مقوما اساسيا من مقوماتها القومية . والقومية رجعة الى الذات ، الى الانا ، الى القوم ، الى العنصر المميز ، الى الاصل ، الى الماضي . والتاريخ العربي بمحتواه الواسع العريض ، يضم في تصانيفه كل ما انتجته البشرية العربية في عهدها المديد من اعمال مجيدة ومن تراث حضاري . فهو ، في هذا الاعتبار ، ذاكرة العرب الحية ، وسجلهم الحافل بالامجاد والالام . وللعرب اليوم يرجعون الى تاريخهم لا ليعتزوا به فحسب ، بل ليتخلوا منه عبءا ودرسا . ويتعرفهم على تاريخهم يزداد شعورهم بوحدة امتهم وحضارتهم ، وتنطلق آمالهم الى خلق حضاري جديد يصل حاضريهم بغابرهم ، ليتألف من كل ذلك كتلة اتصال قوية متماسكة تساعد على بناء المستقبل .

والقضية التي يضمها التساؤل هي انقاذ الجماهير من المفهوم السكوني للتاريخ ، وتفسيره الغاطيء بالنوم على امجاد الماضي واتخاذ « مهريا » « وقارب نجا » للفرار من الحاضر . ولا انكر ان التاريخ قد استخدم في حاضرتنا المعاصر ، وضرب على وتره كثيرا ، وان هذا الايقاع يتزايد يوما بعد يوم . ولعل تفسير هذه الظاهرة يرجع الى اننا ما زلنا بعد في مطالع حياتنا القومية الجديدة ، وان حركة القومية العربية والوحدة العربية تشغلنا وتملا نفوسنا وتقرع اسماعنا . ودعاة القومية ولا شك ، يرجعون الى التاريخ ، وهو في فكرهم التاريخ المتحرك النابض بالحياة ، المتطور والمتجدد على الدوام ، لانه جريان

يطيب لي ان اشكر الاخ الكريم الدكتور شاكر مصطفى على بحثه الخبير المعطاء في « الإبعاد التاريخية لازمة التطور الحضاري العربي » . فلقد جال في رحابه جولات موفقة ، وتناول ابعاده بالبحث والتنقيب والفوس في اعماقها ومناهاتها ، والوصول الى مجاهيل بعيدة عنا تطورت عبر الزمان والمكان ، وتركت آثارها الباقية في اعماق نفوسنا ، وما زلنا ننائر بها في مجتمعنا العربي عن وعي وغير وعي الى ان وصلت به الى ما هو عليه من تخلف نشكو استمراره بعد ان عصفت بنا رياح التغيير مؤذنة بالخطر وفداحة البقاء على الماضي التاريخي ومخلفاته التي اصبحت لا تتماشى وروح العصر . ولقد عالج الدكتور شاكر هذا البحث بقوة التحليل التاريخي وسحر البيان المشرق ، فجمع بين العلم والفن ، ومالي ، بعد ، من سكرين من بد .

ازمة التطور الحضاري ، في وطننا العربي ، تتجلى في هذا التناقض الذي يبدو واضحا بين معطياتنا التاريخية ، وما وصلت اليه حضارة العصر من تطور متسارع . ونحن على عتبة هذه الحضارة في حالة تردد وارتابك بين ما يجب ان نترك من نظم ماضينا جزئيا اوكلها ، وما يجب ان نأخذ من مسلمات الحاضر المتقدم . وليست هذه العملية بالتالي يمكن تحقيقها بسهولة في الواقع . وازمتنا التي نعيشها هي كيف يمكن ان نتوأم وتتلأم ونتكيف مع هذه الحضارة الحديثة التي ليس لنا فيها يد ، الا في ماضيها السحيق . وقد يكون احساسنا بالمستقبل وخوفنا على اجيالنا الالية ، مع ما نحن عليه من تخلف امام مد الحضارة الصاعد ، مما يزيد في اتساع المسافة وعمق الهوة ، ويجعلنا نمترف سلفا اننا غير قادرين على اللحاق الا باليسر البطيء جدا .

لقد انطلق الدكتور شاكر في بحثه من واقع العرب الحاضر ، وتناول اطره الكبرى التي تشكل وحدة متكاملة وهي :

- ١) مستوى الفكر التاريخي وعلاقة الانسان العربي بالزمان ، ومستوى الحياة العربية نفسها .
- ٢) نظام السلطة .

- ٣) العلاقات الاجتماعية .

- ٤) المعطيات التراثية في الفكر العربي (الايديولوجية الفكرية . اللغة والتعبير) .

وقد يسيق الوقت اذا اخذت كل نقطة من هذه النقاط وحاولت ان اشرح الانطباعات الكثيرة والتساؤلات الجمة التي تدور حولها ، ولكنني اجملها بما يلي :

البيئة الحضارية :

الحضارة العربية انتشرت في بيئتين بعبوة وريفة متجاورتين ،

طبيعة الزاج العربي المعروف بالفورة الحماسية ، والمثل السريع ، وضيق الصدر وقلة الصبر ثم الخمود ام ان الضغوط الداخلية المختلفة والخارجية المحيطة هي التي كانت لها عوامل تهديم ؟

قضية الحكم في البلاد العربية :

وانار الدكتور شاكِر في نفسه تساؤلا عن طبيعة الحكم في البلاد العربية . وقد بدأ هذا الحكم في الحياة العربية - الإسلامية ، عندما انتقلت امور المسلمين ، بالاعتماد على القرآن والسنة والشورى ، تأسيسا وتشريعا وتنفيذا . وما لبث مع الزمن ان اصبح استبداديا مستندا احيانا قليلة، ومظلما احيانا كثيرة . هل يرجع هذا الانحراف الى النزعة القبلية ، او التسلط العسكري الاجنبي ، او الى عدم فهم الروح الاسلامية واساءة التطبيق ، او الى اختلاط المنافع الدينية بالمنافع الدنيوية ؟ وفي الحقيقة ان الغزو، الذي عاث في الارض العربية ، كان من طبيعته ان يحكم البلاد حكما عسكريا مع ما يلابسه من خوف ، ورياء ، وتقرب وزلفى الى الحكام .

وفي العصر الحاضر ايضا ، يشير الحكم العسكري تساؤلا : وهو لم ساد الحكم العسكري في بعض البلاد العربية ؟ ربما يكون الجواب في ان البلاد العربية قد حكمت طوال القرون الخالية بالحكم العسكري حتى الفقه واعتادت عليه وصار شيئا ملازما لها ، ونظرت الى الحكم الديمقراطي الحر الذي ساد فيها بعد الحرب العالمية الثانية ، بانه فترة غير طبيعية ، ولذلك عادت سريعا وقبيلت الحكم العسكري . ان التفسير الذي نراه هو ان البلاد العربية بعد الحرب العالمية الثانية كانت حديثة العهد بالحكم الديمقراطي ، وقد جابهت هذا الحكم مصاعب جمة اقتضتها ظروف البناء والانشاء من جديد وعجز عن حلها ، فمال الشعب العربي عنه ، والتسلسل الحل البديل عند دعاة الحاكم القوي الذي يحقق الامال وينقذ العرب ويحرر بلادهم من رجس الصهيونية . وهكذا بقي الحكم العسكري ولما تتحقق الامال . وبعد فهذا قليل من كثير .

ان العرب في واقعهم الحالي يواجهون التحديات التي تقف في سبيل تطوّرهم ووصولهم الى المجتمع العربي الامثل الذي يتطلعون اليه بلهفة وحنان . وان قدرتهم على مواجهة هذه التحديات والتغلب عليها تفتح امامهم سبل الخروج من واقعهم وتحقيق التطور المنشود . انهم يواجهون تحديات خارجية تتمثل بالمطامع الصهيونية دون حدود ، ووجود دولة اسرائيل ، في قلب الوطن العربي الكبير ، وامالها التوسعية ، وفي النفوذ الامبريالي الساحق وتسلطه على البلاد العربية بما يحل هذا التسلط من معاني سياسية واقتصادية وثقافية خطيرة . كما تواجه البلاد العربية تحديات داخلية في التفجر السكاني المتسارع . وهذا التفجر يضع قضايا كثيرة عندما يراد تحريك عجلة التقدم والقيام بالتنمية ، وتعميم الرفاه ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، والنطلع الى بناء المستقبل على اساس عقلانية تقوم مقام القواعد البالية التي لم تصد صالحة لهذا الزمان المتسارع التطور والتغيير .

ان الاستجابة لهذه التحديات لا تقبل الهرب او الامهال او المماطلة عندما يراد خلق حضارة عربية جديدة . ان الاستجابة لهذه التحديات لا تقبل الهرب او الامهال او المماطلة عندما يراد خلق حضارة عربية جديدة . وهذه الحضارة يحكمهم ظروفها الموضوعية لا يمكن ان تكون استمرارا للحضارة الكلاسيكية بعد ان تغيرت الظروف . واذن لا بد من التكيف مع روح العصر . وعلى الفكر العربي العالم الثائر على الحاضر بئس قصارى الجهد ، وبكل ما اوتي من قوى خلافة ، ان يعمل على تحقيق التطور المنشود ليكون على مستوى رسالته التاريخية ، رسالة الانسان المثقف ومستوى مسؤوليته القومية .

مستمر ، وبناء متكامل مع الزمان ، لا يقف عند حد ولا رجعة فيه الى الوراء ، انه خلق وابداع لا يعرف التقليد والمحاكاة . هكذا يفهمه العرب القوميون . واذا حانت منهم التفاتة نحو الوراء فليجمعوا القوى المتباعدة في الوطن العربي ، ويؤلفوا بينها ، ويوحدوا امكانياتها لتحقيق الذات القومية ، والانطلاق منها الى الامام ودون رجوع . ولست بمنكر ، بعد ، ان بعض الفئات في بعض الاوساط العربية اساءت استخدامة لتبرير وجودها اكثر مما استخدمته لتقدم قومها .

يقول بول فاليري : « التاريخ اخطر العقاقير التي استحضرتها كيمياء العقل . ان خواصه معروفة جيدا . انه يشمل الشعوب ويولد فيها شتى الاحلام والذكريات الخاطئة ، ويبالغ في رد فعلها ، ويبقي جراحها القديمة حية لا تنمل ، ويزعجها في راحتها ، ويذهب بها الى هذيان العظمة او الى هذيان الاضطهاد ، كما يجعل الامم فظة غليظة القلب متفطرة » .

قضية تبدل الاحكام بتبدل الأزمان :

وانثر هذا التساؤل لم لا تتبدل الاحكام بتبدل الأزمان ؟ ! ان المشاكل المعاصرة وما يكتنفها من صعوبات وتعقيدات تتطلب حولا ملائمة وسريعة . وهذه المشاكل ، بذاتها ، تختلف كل الاختلاف عن المشاكل السابقة ، ولكل عصر معطياته ، وحلها لا يكون بالرجعة الى التاريخ والبحث في ثنايا الماضي ، لان التاريخ يبرر كل ما يراد ، ويعطي امثلة من كل شيء ، انه بحر زاهر بالنماذج والقواعد والامثولات ، وما على المختار الا ان يختار . وعندما تطرح المشاكل وتتطلب منا حلا ، نلتفت الى السوابق ونلجأ الى التقليد عوضا عن ان نتبين حالتها الراهنه ونتفهمها جيدا وتبدع في حلها . وهكذا يغذي التاريخ التاريخ . ونحن في هذا العمر يكفيننا ضغط الاحياء ، ولا نريد صراحة ان نحكم بالاموات . لقد اجتهد المجتهدون الاوائل بما فيه الكفاية بقدر ما سمحت به ظروفهم وثقافتهم ، وكانوا مجتهدين حقا ، لانهم جابخوا قضاياهم وعرفوا كيف يحلونهم . اما نحن فما زلنا نترسم خطاهم ونبحث عن حلول مشاكلنا عندهم ، وهم غير قادرين حقا على حلها ، لاختلاف الأزمان والكان والبشرية . ولقد ان اوان الاجتهاد الجديد بما تقتضيه روح العصر الحديث ، وعلى ضوء العلم الجديد والظروف الموضوعية المتغيرة ، واعادة النظر بالتراث القديم ، والقيام بحركة انسانية عامة تتحرى آثار السلف وتخضع نصوصها لقواعد النقد العلمي وتقييمها من جديد .

قضية التراث الفكري العربي ومعطياته

وهناك تساؤل حول التراث الفكري ومعطياته . يقول الدكتور شاكِر :

« ولعلنا نستطيع دون كبير ابتعاد عن الواقع ان نرد النسيج الاولي لمعطياتنا الفكرية التراثية الى ما بين اواخر العصر الاموي ومطلع العصر العباسي الثاني . تلك الفترة الممتدة ما بين مطلع القرن الثاني الهجري واواخر القرن الثالث هي فترة الربيع في المعطاء الفكري الاسلامي . ما كان بعدها فانما كان بياض الصيف ومواسم الثمر التاجع لقرن او قرنين ، ثم كان الذبول البطيء المتتالي عدة قرون . العلم الاسلامي ، بمختلف اسسه وطرائقه وفروعه ، انما وضع في تلك الفترة الخصبة ، فنحن عيال عليه الى اليوم . وعلوم الاوائل انما تعربت واصبحت قطعة من الثقافة العربية الاسلامية ، واخذت أقصى ابعادها في الفلسفة والطب والفلك والكيمياء ، في تلك الفترة ايضا ، فلم تصف اليها القرون التالية بعد النضج من جديد » .

وفي الحقيقة ان العمل الفكري بعد هذه الفترة لم ينقطع ، ولكن القرائح جف معينها ولم تات بجديد . وبطل الابداع واخذ يلهث ولكن لم تنقطع انفاسه وترتب على ذلك ان لاقت الثقافة العربية دورا فولا وركد . وهنا نتساءل ما سبب هذا الافول والركد ؟ هل يرجع الى

خواطر حول مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي

- ١ -

يفترض الكلام على التخلف الفكري في المجتمع الاسلامي العربي تحديداً لمعنى التقدم . ولا يتضح معنى التقدم الا اذا عرفنا تصور الفكر العربي للعلاقة بين الانسان كمنتج او كذات ، والطبيعة كموضوع او ك مجال للانتاج . وهذا ما يعيننا ، بالضرورة الى تحديد معنى العقل من جهة ، والفكر من جهة ثانية كما نشأ وتأسس في التراث الثقافي العربي .

- ٢ -

ساختار الامام ابا حامد الغزالي مصدراً تراثياً نموذجياً لتحديد هذا المعنى . ذلك انه نموذج يمكن وصفه بأنه ساد الثقافة العربية ، موضوعياً . اعني انه لم يكن هامشياً ، ولا رفضياً ، ولا تجاوزياً . وانما كان امتداداً وتبلراً لما ترسخ في الحياة والثقافة العربيتين ، انه ، على الصعيد المبني ، يمثل الاصول ويمثل بالتالي تاصيل الاصول . ثم انه ، على الصعيد التاريخي ، يمثل قوة المؤسسة العربية ، السياسية والثقافية ، التي وقفت في وجه البدعة ، اي في وجه كل التيارات التي كانت تحاول ان تعطي للاسلام وللحياة العربية ابعاداً لم تكن موجودة في الاصول . وهو ، لذلك ، الفكر الذي تقبله الثقافة العربية السائدة ، وتعتبره اصلاً عظيماً من اصولها . واذا كانت لا تجد فيه الشمول الذي تطلبه ، فانها لا تعترض على ما قدمه ، ولا ترى فيه ما يخالف اي اصل من الاصول . وهو ، اخيراً ، نموذج الفكر الذي ما يزال مستمراً فاعلاً سائداً في المجتمع العربي .

- ٣ -

نوجز اراء الغزالي في العقل والفكر ، في النقاط التالية :

اولاً - العقل محدود ، واستخدامه مشروط بالقرآن والشرع . ونسبته اليهما كنسبة البصر الى نور الشمس . كما ان العين لا ترى الا في الضوء ، فان العقل كذلك لا يرى الا فسي ضوء القرآن والشرع .

ثانياً - الفكر هو استخدام العقل للوصول الى المعرفة .

ثالثاً - مجال الفكر او موضوعه اما ان يكون الانسان في علاقته بالخالق ، واما ان يكون الخالق . من الناحية الاولى يبحث الفكر فيما يحبه الله للانسان وفيما يكرهه . ومن الناحية الثانية ، يظل الفكر عاجزاً قاصراً . فالانسان العادي يعرف الله اقل مما يعرفه الانسان العالم او الولي . وهذان يعرفان اقل مما يعرف الانبياء ، وهؤلاء يعرفون اقل مما يعرف النبي محمد ، ومعرفة الانبياء جميعاً دون معرفة الملائكة المقربين .

رابعاً - العلم لذاته محمود ، لانه من صفات الله . لكن علم الانسان يكون مذموماً او محموداً : مذموماً اذا تناقض مع الشرع ، او اذا لم يكن مفيداً الفائدة التي يقررها الشرع ويدعو لها ، ومحموداً اذا كان شريعياً . لذلك لا يطلب العلم لذاته الا اذا كان علماً بالله . وما عداه فيطلب لفائدته فيما لا يتناقض مع الشرع .

خامساً - حتى العلم الذي لا يطلب لذاته والذي لا يتعارض مع الشرع انما هو فرض كفاية ، كالتب والفلاحة والسياسة . اي لا يجوز الاستقصاء فيه من جهة ، ويكفي ، من جهة ثانية ، ان يقوم به واحد لكي يسقط عن الآخرين .

سادساً - العلم اذن (او الثقافة ، بمصطلحنا الحديث) هو العلم بالقديم او بما يكون تفسيراً للقديم ، او بما لا يتعارض معه بل يكمله . ويترتب على ذلك امران ، الاول ، رفض كل محدث يتعارض مع القديم ، وان اتفق عليه الجمهور ، والثاني هو ان العلم موجود في الماضي وان اكثر الخلف علماً هم الاكثر تشبيهاً بالسلف .

سابعاً - الفكر هو الاصل . العلوم والاحوال والاعمال ثمرته . العمل يتبع الحال ، والحال يتبع العلم ، والعلم يتبع الفكر .

ثامناً - دور العقل هو في ان يهدي الى صدق النبي والى فهم سنته . وفيما عدا ذلك يجب اطراحه ، ولزوم الانباع . فالمعرفة او الثقافة الحقيقية ، حتى حين تكون عقلية ، هي الثقافة الدينية وما يعرف في ضوءها وعلى هديها . العقل ، بتعبير اخر ، يكون شريعياً ، او لا يكون . وهكذا يكون مجال الفكر الظاهر لا الباطن ، والعلوم لا المجهول ، والمخلوق لا الخالق . (١) .

- ٤ -

هذا الفكر ، بقواعده وغاياته ، هو الذي يسود المجتمع العربي ، اليوم . ولذلك فان الايديولوجية السائدة ، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية ، والصحافة والاذاعة والكتاب ، انما هي قوة ارتداد نحو الماضي ، وقوة محافظة على الراهن الموروث . ومع ان حركات التغيير التي حدثت في العقود الاخيرة ، قامت باسم الجماهير فانها لم تبين اية سلطة للجماهير ، عمالاً او فلاحين ، ومع انها قامت باسم القضاء على علاقات الانتاج الموروثة ، فان هذه العلاقات ما تزال هي السائدة ، ومع انها قامت باسم تجاوز البنية الايديولوجية التقليدية ، فان هذه البنية ما تزال كذلك ، هي السائدة . لقد عجزت هذه الحركات عن توليد نمط جديد من الحياة ومن التفكير . لذلك تلعب هي نفسها دوراً اساسياً فسي عرقلة انضاج الشروط الموضوعية للتغيير الثوري ، خصوصاً ان الجماهير التي تسيطر عليها وتوجهها ما تزال تتشرب الايديولوجية الموروثة بحيث ان هذه الايديولوجية تشكل قوة تعزلها عن كل تحرك ثوري جذري . وما يزال النطاق القديم بين تصور الواقع وتدبيره ، اي بين الدين والسياسة ، قائماً وفعالاً .

- ٥ -

احدد التخلف بأنه نزعة التمحور حول الماضي ، واحدد التقدم ، على العكس ، بأنه نزعة التمحور حول المستقبل . انطلاقاً من هذا التحديد ارى ان مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي تتمثل في اربع نزعات سائدة اعرضها تباعاً .

اولاً - اللاهوتانية ، واعني بها النزعة التي تغالي في الفصل بين الانسان والله وبين الطبيعة والله ، وتجعل من التصور الديني لله ، الاصل والمحور والغاية . البعد الميتافيزيقي لللاهوتانية هو ان الروح هي المبدأ الذي يؤسس الوجود . فالعالم ثنائية : روح ومادة ، نفس وبدن ، والاولية للروح ، ولها وحدها الكمال والديمومة . فالانسان موجود اولاً في الروح . لا يجيء الى الارض من الارض ، بل يجيء من السماء . فهو ، اصلاً ، ليس نمواً طبيعياً ، ليس جزءاً من الطبيعة . على العكس ، ان وجوده في الطبيعة سقوط . انه امتحان ، ولا بد له ، لكي ينجو ، من ان يتجاوز الطبيعة . فالطبيعة عدوه الاول . على هذا البعد ، قامت المفاهيم وتأسست القيم في المجتمع العربي ، وهي المفاهيم والقيم التي ما تزال سائدة . فمن هذا البعد ينبثق مبدأ النظر والعمل في المجتمع العربي . ويتمثل هذا البعد نظرياً ، في اعتبار الوحي المصدر الاول للمعرفة الانسانية ، والمصدر اليقيني الكامل النهائي . ويتمثل عملياً في اقامة مجتمع على الارض بمقتضى هذا الوحي الهابط من السماء . فالوحي يهدف الى انقاذ الارض ، اي الى ترويضها لكي تكون على صورة السماء . ومن اجل هذا الترويض ، يجب ان تنتظم الحياة الانسانية في اشكال خاصة تكفل تحقيقه على الوجه الاكمل .

(١) اعتمدنا في استخلاص هذه النقاط على كتاب: احياء علوم الدين ، طبعة دار الشعب (القاهرة ، دون تاريخ) : ١٤٠ / ١ : ١٤٥ - ١٤٦ ، ١٥٢ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٨ - ٣٩ ، ٦٤ - ٦٦ ، ١٣٥ ، ٥٢ - ٥٣ ، ٢٨٣٨ / ١٥٥ ، ٢٧٩٧ - ٢٨٠٠ ، ٢٨٣٣ = ٢٨٤٤ .

من هنا انعكس البعد الدنيوي للاهوتانية على الحياة الاجتماعية والسياسية ، فتنشأت اللاهوتانية في الأمة او الجماعة او الدولة . فليست الأمة او الجماعة او الدولة الا اسقاطا لاهوتانيا ، اي ليست الا تجريدا غيبيا . وإذا كانت اللاهوتانية شكلا من وجود الانسان في غير ذاته ، فان ارتباط الفرد ، على الصعيد الاجتماعي ، بكيان تجريدي هو ايضا شكل من وجود الانسان في غير ذاته . وان يكون الانسان موجودا في غير ذاته يعني انه موجود في آلة ، اي ان ذاته ليست له ، بل لغيره .

والواقع ان التقليد الديني اكد ، تاريخيا ، البنية الاساسية الاولى للمجتمع العربي الجاهلي ، اعني النظام الابوي . الانسان في هذه البنية موجود كميلا لا نوعيا . فحياته مرسومة سلفا : سياسيا وفكريا . عليه ، سلفا ، ان يفعل هذا بامر وان يترك ذلك بنهي . انه يولد بين طرفين : الامر والنهي .

وكل نظام ابوي مثالي ، من جهة ، وقمعي ، من جهة ثانية . مثالي لانه لا يعني بالتجربة الحية ، والتغير التاريخي ، قدر عنايته بالنموذج الاصلي الثابت . وقمعي ، لانه ياطر السلوك والفكر ، بمقتضى هذا التصور المثالي ، ويحول دون اي شكل من اشكال الخروج عليه . فمن يخترق ما شرعه الاسلاف او اسسوه كانه يقتل هؤلاء الاسلاف انفسهم . ومن هنا التمسك بالماضي ، في الحياة العربية . فهو ليس الا مظهرا من مظاهر التمسك بسلطة الاب وشريعته . وهكذا يعيش العربي بين مثاليتين : مثالية البداية : العرب خير امة ، ومثالية النهاية : الجنة التي هي وعد الله . فهو لا يعيش بمنطق الارض والتاريخ ، وانما يعيش بمنطق هذه البداية وتلك النهاية .

يجد النظام الابوي صورته السياسية في الدولة . الدولة ورئيسها في المجتمع العربي قوام المجتمع كما ان الله قوام العالم . وليس التشريع الذي تفرزه الدولة الا انعكاسا لارادة السماء . وعلى هذا فان الفكر يجب ان يكون تفسيريا للصلة بين الانسان والسماء ، عبر علاقته بالدولة . يجب ان يكون ، بمعنى آخر ، انعكاسا لهذه العلاقة التي تخضع فيها الارض للسماء خضوعا مطلقا . ومن هنا ليست الفلسفة ، مثلا ، او الفن اشكالا من الوعي الاجتماعي تنشأ بالتجربة وانما هي اسقاط من اعلى .

وفي هذا المنظور يتحدد التقدم على الارض بمدى تبعيتها للسماء ، ويتحدد سعادة الفرد بمدى تبعيته للدولة . ولهذه التبعية قوانين ثلاثة : محاكاة الاصل وعدم ابتداع ما يتعارض معه او يشكك فيه « اي محاكاة الدولة » ، والثاني تكييف العالم والانسان وفقا لمقتضيات الاصل (اي لا راي الا راي الدولة) ، والثالث هو نفي الخروج على ما استقر بمقتضى الاصل واعتباره انحرافا او اعوجاجا يجب تقويمه (اي لا معارضة للدولة) . وتجد هذه القوانين تجلياتها في مفاهيم : الوحدة والانسجام والتوفيق . وتعني الوحدة نفي التناقض في المجتمع ، ويعني الانسجام نفي الصراع ، ويعني التوفيق نفي الثورة .

ليس التقدم اذن الا شكلا عاليا من المحافظة على الاصل . ذلك انه مهما اتسع العالم وتنوع فان الاصل يظل اكثر اتساعا وتنوعا . التقدم ، بهذا المعنى هبة من فوق ، من السماء ، وليس نتيجة العمل والفكر الانسانيين . فهذان لا قيمة لهما بذاتهما ، وانما تكمن قيمتهما في مدى توكيدهما على الاصل وتعبيرهما عنه وتكيفهما معه .

هكذا يعيش الفرد العربي غريبا عن ذاته ، بنثيا . فهو ، من البعد ، موجود : دينيا ، في السماء ، ودنيويا في الأمة - الدولة . وفي هذا ما يقدم عنصرا اساسيا لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي : من جهة ، بنية قمعية يسوغها النظام القائم باللاهوتانية واسقاطها الاجتماعي . ومن جهة ثانية ، رفضية ترمز الى ان العربي لا يشعر انه موجود في ذاته الا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي - السياسي . بل لعلنا نجد في ذلك اساسا لتفسير سيادة مستويين من الثقافة في المجتمع العربي : ثقافة تمجيد النظام الراهن الموروث ، وثقافة التناسل والاكل .

والعربي في الحالتين محصور في المستوى الالي - الحيواني للحياة الانسانية ولا يقدر ان يمارس جوهره الانساني : حرية الابداع ، سواء في الفن او الفلسفة ، او الدين او العمل .

ثانيا - الماضية ، واعني بها نزعة التعلق بالمعلوم ورفض المجهول بل الخوف منه وفي هذا ما يفسر ايمان العربي بان الانسان لا يقدر ان يتكيف الا مع الاشياء والافكار التي يستطيع خياله ان يجاريها ويقتل بها ، اما تلك التي يعجز عن تفسيرها ، فانه يرفضها ولا يواجهها . هكذا حين كان العربي يواجه شيئا من خارج تراثه ، يحاول اولاً ، ان يفهمه بالمقارنة معه ، اي مع ما يفهمه . وحسن لا يكون ثمة مجال للمقارنة ، فقد كان هذا الشيء يبدو له مشوشا ومخيفا وخطرا . المهم ، بالنسبة اليه ، هو الواضح ، هو ما يفهمه ويسمح له بالتوجه في الطبيعة والثقافة ، في الحياة والمجتمع . ومن هنا اخذ العربي ينطلق ، بنثيا ، في سلوكه وتفكيره ، من اليقين بانسه ناقص ، وظفيا ، اذا لم تكن له نماذج ثقافية - اي انه يفقد حس التوجه والحركة ويقعد السيطرة على ذاته ويتحول الى سديم . بل يشعر ان وجوده يتوقف على استمرار الرموز الماضية ومنظوماتها . وهو يسلك ازاء من يهددها ، شكاً او رفضا ، مسلحا عنفا . وفي تاريخ الفكر العربي ما يكشف عن هذا المسلك مما يعرفه الجميع .

هكذا يستخدم العربي موروثه لكي يعرف كل شيء ، وما لا يفهمه هذا الموروث لا يكون جدرا بان يعطي اية قيمة . كانه يشعر ان المجهول يهدد طاقته على الفهم ، ويهدد موروثه الذي يرى فيه الكمال والمصمة . فلما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة ، وبخاصة ، الدينية يجعله في قلق وحيرة ، ويؤدي ، كما يعتقد ، الى ضلاله . وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة ، في الماضي ، ونذكر في الرحلة الحاضرة الدلالة في صراع الافكار داخل المجتمع العربي بدءا مما سمي بعصر النهضة حتى اليوم . فهو يكاد ان يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضية ، وقيم التحول المستقبلية ، حتى يبدو غالبا انه يجري بالكيفية الماضية ذاتها ، تقريبا ، وبالوسائل القمعية والانمائية ذاتها تقريبا .

ثالثا - نزعة الفصل بين المعنى والكلام واعتبار المعنى سابقا ، وليس الكلام الا صورة له او رسما تزيينيا . وهذا ما تضيئه التجربة التاريخية ذاتها . فالعربي يفضل الخطابة على الكتابة ، ذلك ان الخطابة اقرب الى محاكاة النطق الالهي او الوحي ، اي المعنى ، من الكتابة . الكتابة ليست الا النطق وقد سقط في الزمان . انها اصل شاحب للنطق ، وهي لا تمثل من الوجود الا ظله . انها ، بتعبير آخر ، فناء النطق ، اي انها لا تمثل ، لعظمة حضورها الكامل ، الا الغياب الكامل .

وفي كل تطور حضاري يتطابق الشكل والوظيفة بحيث ان تغير الوظيفة يستتبع تغير الشكل . لكن مع ان وظيفة الشعر في المجتمع العربي تغيرت في الاسلام عما كانت عليه في الجاهلية ، فان شكله لم يتغير . وهذا مما اكد الانفصال بين الكلام والمعنى ، او الشكل والمحتوى ، وادى الى ان يصح التعبير الشعري نوعا من المطابقة بين الكلام والمعنى القديم ، اي الوجود قريبا . هذا المعنى هو الحق اي هو الاسلام وقيمه . وفي هذا ما يكشف من جهة ، عن الاسباب التي جعلت العربي ينظر الى جاهلية اللغة والشعر ، من منظور ديني ، ذلك ان اعجاز القرآن يقوم في بعض جوانبه الاولى على الاعجاز الجاهلي . وحين تحدى القرآن الشعر الجاهلي تحدا من حيث انه المثال الكامل للبيان والوضوح ، ومن هنا اكتسبت اللغة العربية الجاهلية والشعر الجاهلي بعدا دينيا ، واصبح العربي يصدر في نظره الى ماضيه الثقافي الجاهلي عن شعور ديني . وفي هذا ما يكشف من جهة ثانية ، عن معنى المطابقة مع القديم . فالقديم اصل كامل وعلى ما يجري بعده ، ان يتكيف معه ويصدر عنه والمطابقة اخلاقية ولغوية : الاخلاقية هي ان نطابق سلوك الخلف مع النموذج الاصلي السلفي للسلوك . واللغوية هي ان يتطابق تعبير الفرد مع النموذج البياني الاصلي للتعبير . وتنطلق المطابقة مع القديم من الايمان بان

القديم هو وحده الحق ، وبأن الحق ثابت لا يتغير وإن على الإنسان أن يتكيف معه ، وبأن الحق واضح ، لذلك يجب أن يكون التعبير عن نفسه واضحا ، وأن الحق عقلي منطقي ، لا عاطفي انفعالي ولذلك يجب استبعاد التخيل ، فالنخيل درجة متوسطة بين الحس والعقل ، لا يوصل إلى معرفة يقينية ، بل على العكس يوهم ويضل ، وبأن المجاز أخيرا يجب أن يستبعد ، فالكلمات هي لما وضعت له أصلا ، ولا يجوز أن يعيد بها التعبير عن معناها الأصلي . واستبعاد المجاز هو المقابل للفوي - البياني لاستبعاد التأويل ، على الصعيد الفلسفي - الديني .

هكذا يكون الشعر (والثقافة ، بعامة) العربي القديم مثلاً ، بالنسبة إلى الحديث ، في مقام الإجمال ، كما أن القرآن مثلاً ، بالنسبة إلى الفكر الديني ، في مقام الإجمال ، وما يأتي بعده في مقام التفصيل . فالتفصيل هو لسان الإجمال وترجمته وشرحه ومرآته . والمفصل إذن ليس ابتكاراً وإنما هو شرح للمجمل ومظهر له . وهذا يعني أن الأقدم هو ، بالضرورة ، الأفضل ، وأن الأسبق هو ، بالضرورة ، الأعم من كل لاحق . فالنور العربي واحد : أوله ، الوحي ، دينياً ، والشعر الجاهلي أوله ، شعرباً . والافضلية تتدرج تبعاً لتدرج القرب من الأول . وليست الحياة اليومية إلا تمرساً بمحاكاة الأول . وهذا يعني أن الشعر ، شأن الدين ، يحدد بنشأته الأصلية الكاملة . فكما أن الدين تدنٍ أي تكرار طقسي ، فإن الشعر كذلك هو نوع من التمرس بفهم الماضي واستعادته في تكرار طقسي .

رابعاً - نزعة التناقض مع الحداثة : ففي القديم ، بالنسبة إلى العربي ، طاقة لكي يكون مصدراً لمفاهيمه ، الخاصة والعامة ، لا فيما يتصل بشخصه وحده ، بل فيما يتصل أيضاً بالعالم وعلاقته مع العالم . القديم ، بتعبير آخر ، طاقة تبعث منها وظائف ثقافية ، ومن هذه الوظائف تولد وظائف أخرى اجتماعية ونفسية . وهذا يعني أن شخصية العربي ، شأن ثقافته ، تتمحور حول الماضي - القديم . وفي هذا ما يكشف عن التناقض في موقفه من الحداثة الغربية - فهو يأخذ منجزاتها ، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبعدها . والحداثة الخفيفة هي في الإبداع لا في المنجزات بذاتها . فهو إذن يرفض الحداثة الحقيقية : المفامرة في اكتشاف المجهول وقبوله ، من أجل مزيد من السيطرة على الطبيعة وتغيير العالم .

- ٦ -

نشأ الإسلام في عالم كان الله فيه الغيب والواقع معاً ، الروح والجسد معاً . كان ثمة وحدة بين الإلهي والإنساني . الإنسان صورة الله ، والله ، تجسد وصار إنساناً . وكانت هذه الوحدة مبدأ العالم ومحوره : بهما يبدأ التاريخ واليهما ينتهي . ومن هنا كانت الحرية مطلقة ولا نهائية . ففيها يتوحد الإنسان بالله ، أي بالقدرة غير المحدودة التي ينتمي إليها .

أما الإسلام فقد فصل بين الله والإنسان ، وألفى مبدأ الوحدة بينهما . وجعل أمر الدنيا وتدبيرها يتماثل بمقتضى الدين . وقد طبق المسلمون الأول هذا النظر بحيث أصبحت ممارسة السلطة الدينية ، أي السياسة ، هي النواة التي يتكون حولها التاريخ : الدين هو المطلق الذي يوجه العالم النسبي ويسيطر عليه ، والتاريخ بناءاً للدين بروح الدين .

ومن هنا أصبح صاحب السلطة على الصعيد العملي ، أو من يكون في موقعها ، هو الشخص الوحيد الحر . ومثل هذه الحرية تفترض حتماً اللامحورية عند جميع الأشخاص الذين لا يكونون في موقع السلطة ، أي أنها تفترض عبودية الآخر . فالآخرون في البنية الاجتماعية الإسلامية ، أي في الممارسة كما تكشف عنها وقائع التاريخ ، غير أحرار إلا بقدر ما يرون حريتهم في حرية السلطة ، أي بقدر ما يفوضون الأمر لصاحب السلطة .

وهكذا كانت الحرية في الإسلام تقابلها العبودية على غرار ما كانت الحال في المجتمعات قبل المسيحية ، وفي اليونان بخاصة . وفي هذا كانت الحياة الإسلامية عودة إلى ما قبل المسيحية . وتعني

هذه العودة أن الوحي هو رسالة الله إلى الإنسان ، وأنه المبدأ الذي ينظم العالم وحياة الإنسان ، الصلة بين الإنسان والله . فالوحي هو الذي يوجه الفعلية الإنسانية ، في شتى أشكالها .

صار الدين دين النظام ، وتوحد بالواقع السياسي لهذا النظام . صار النظام ينظر إلى الواقع من حيث أنه واجب الانسجام مع دينه وسياسته في آن . كان النظام تجسيدا لخضوع العالم لله ، والواقع للغيب . وصار الفكر انطلاقاً من ذلك لا يتعارض مع الواقع ، بل صار واحداً ، أي صار الفكر والدولة شيئاً واحداً . وفي الدولة تجسد دور الدين : كمعرفة الهبة ، وكتدبير أو علم ديني .

ويتجلى الصراع بين الفرد والجماعة (الدولة) في مجال اللغة أولاً . فاللغة تمثل المستوى الأول للانتماء بين الذات والموضوع (الفرد والجماعة) . وهي تمثل كذلك المستوى الأول لانفصال الذات ، أي لتفرد الفرد وتميزه . اللغة ، بتعبير آخر ، قوة اتصال وانفصال في آن : قوة اتصال من حيث أن الفرد يولد وينمو ويفكر ضمن لغة موجودة قبله . وقوة انفصال من حيث أن الفرد يعرف الأشياء ويسمّيها ، ويميز نفسه عنها ، ويميّ وضعه وما يريد . فكما أن اللغة توحد الفرد مع الجماعة ، فإنها تتيح له أن يفصل عنها ، بأن يؤكد تباينه ، وتأخذ اللغة هذا الدور الحاسم ، اتصالاً أو انفصالاً ، في المجتمع العربي ، لأن العربي لا يعمل أو يملك بقدر ما يلف . فاللغة ، في المجتمع العربي ، كلام ملك وعمل في آن . وبما أن الدين ، ارتبط بالدولة ، في المجتمع العربي ، ارتباطاً وحدة تامة ، فقد اتخذت وحدة الفرد مع الجماعة شكلاً سياسياً وحقوقياً ، وأخذت تخضع للالتزامات السياسية والحقوقية . فالخروج على الجماعة ، فكراً ، هو في الوقت نفسه ، خروج سياسي وقانوني . وهكذا حيل بين الإنسان وقدرته الوحيدة : اللغة ، وصار الفرد لا يملك ولا يعمل ولا يتكلم : صار مستتباً على جميع المستويات . وبهذا المعنى يمكن القول أن الإنسان العربي لم يولد بعد ، من حيث هو فرد متميز حر ، وليست الجماعة ، هي أيضاً ، إلا تجريداً . فكان المجتمع العربي لفظ لا غير .

وفي التجربة التاريخية أخذ العربي يتجه لممارسة ما لا يرفع للالتزام الديني ، أو السياسي . أخذ يتخلى عن اللغة ، كأبداع - ويتمسك بالشئ كمادة للحياة اليومية . وكان تمسكه بالشئ يزداد تبعاً لازدياد شعوره بأن الدين أو الوحي يحاصره . وهكذا أصبح العربي تستعبده الفكرة ممثلة في الدين ، ويستعبده الواقع ممثلاً في أشياء الحياة . باستعباد الشئ له ، يشعر أنه حاضر . أن هذا الحضور هو البديل الذي يقدمه له الشئ عن غيابه في استبعاد الفكرة له . فالعربي موجود معدوم بين طرفين : الوحي والشئ ، وهو في الحالين غير موجود في ذاته . أنه ، في الحالين ، مستبعد ، مستلب .

- ٧ -

أخلص ، في ضوء ما تقدم ، إلى القول أن الفكر العربي السائد فكر أتباعي ، لا يؤكد الاتباع وحسب ، وإنما يرفض الإبداع ويدينه . ولهذا يحول دون أي تقدم حقيقي ، لا يمكن بتعبير آخر ، أن تنتهي الحياة العربية إذا لم تنهدم البنية التقليدية الفكرية السائدة . هكذا يتوجب على العربي أن يتحرر من كل سلفية ، وأن يؤزل القدسية عن الماضي ، ويعتبره جزءاً من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقاً ، وأن يؤمن ، تبعاً لذلك ، أن جوهر الإنسان ليس في كونه وارثاً متابعاً ، وإنما في كونه خلاقاً مقيراً (١) .

(١) واضح أن هذه الكلمة تحاول أن تصف الفكر الموروث السائد وتخلّفته . وهذا لا يعني ، بالطبع ، أن المجتمع العربي خلا أو يخلو من الفكر الخلاق الذي يرفض ويتجاوز ويستشرف . فمداد هذه الكلمة هو التخلف الفكري وإبعاده ، ولذلك لم أعرض للفكر الخلاق وإبعاده ، وهو ما أدرسه في كتاب « الثابت والمتحول : بحث في الاتباع والإبداع عند العرب » ، الذي يصدر هذا الشهر .

التخلف الفكري وابعاده الحضارية

مقدمة: (١)

في إحدى اللوحات الذكية حدد توفيق الحكيم (جريدة الاهرام في ١٩٧٣/١٢/٧) معنى التخلف بأنه عدم القدرة على ملاحقة الركب بعد ان كانت هذه الفترة متوافرة . وبهذا المعنى يكون المجتمع المتخلف - اذا التزمنا اشتقاق اللفظ - هو ذلك الذي كان مسائرا لوكب الحضارة يوما ما ، ثم عجز لسبب او لآخر عن الاستمرار في السير ، فسبقه الوكب . وهذا يعني ان هناك فرقا بين التخلف والتأخر : فالتأخر سمة للمجتمع الذي لم يكن يوما ما في المقدمة ، اما التخلف فهو سمة المجتمع الذي وصل الى المقدمة وحمل مشعل التقدم في وقت مضى ، ثم تباطت مسيرته بعد ذلك او توقفت .

من هذا التحديد ، الذي يلتزم المعنى الاصلي للفظ ، نستطيع ان نتخذ نقطة انطلاقنا في بحث موضوع التخلف الفكري وابعاده الحضارية في العالم العربي . ذلك لان التخلف مرتبط ارتباطا اساسيا بالبعد الزمني وبالعلاقة بين الماضي والحاضر . والعالم العربي يقدم الينا مثلا بارزا تتوافر فيه كل مقومات التخلف ، بالمعنى الذي حددناه: اذ كان يوما ما رائدا لحضارة زاهية ، ثم توقفت مسيرته واصبح الان يتطلع الى الوراء متحسرا على الايام التي ولت . ولندكر ، في هذا الصدد ، ان هناك صلة اشتقاقية واضحة بين الخلف ، والتخلف ، وان المتخلف ينظر دائما الى الخلف ، ومن ثم فان تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي ان يرتكز اساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة ازعج انه لا يوجد لها نظير في الثقافات الاخرى ، وانها احد العناصر الرئيسية التي توصلنا الى فهم افضل لازمة الانسان العربي المعاصر . وعندما اقول انها توصلنا الى فهم افضل ، فانا لا اعني بذلك ان تحليل هذه الصلة بين الماضي والحاضر يقدم الينا حلا لازمة الانسان العربي وانما اعني انه يصحح بعض المفاهيم التي يشيع استخدامها عند معالجة هذا الموضوع ، وهذا التصحيح للمفاهيم هو الخطوة الاولى في طريق البحث عن عمل .

العلاقة بين الماضي والحاضر :

ان السمة التي تفرّد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الثقافة العربية ، هي ان الماضي مائل دائما امام الحاضر ، لا بوصفه

✱ ظهرت بعض الافكار الرئيسية في هذا البحث ، في صورة موجزة جدا ، في مقال بجريدة الاهرام المصرية بتاريخ ١٩٧٣/١١/٢٨ .

منتمجا في هذا الحاضر ومتداخلا فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له ، تدافع عن حقوقها ازاءه ، وتحاول ان تحل محله ان استطاعت . ولو شئت ان الخص هذه السمة في كلمة واحدة ، لقلت ان نظرنا الى الماضي « لا تاريخية » فالنظرة التاريخية الى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي ، وتتأمله من منظور نسبي ، بوصفه مرحلة انتهى عهدها ، وتلاشت في مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدرج حتى اوصلتنا الى الحاضر . وفي مثل النظرة التاريخية لا يكون الماضي قوة منافسة للحاضر ، ولا تثار على الاطلاق مشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر ، لان الحاضر بطبيعته يحمل في داخله بنور الماضي ولان الماضي خلق الحاضر عن طريق تجاوزه المتدرج لذاته . اما في ثقافتنا العربية فان الماضي يقطع صلته بالتاريخ ، ويفقد طابعه النسبي ، ويخرج عن الاطار الزمني الذي كان مرتبطا به ، ليصبح قوة دائمة الحضور ، ولا بد ان يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر . ان العلاقة بينهما ، بايجاز ، علاقة قوتين متعارضتين ، مع ان الماضي والحاضر ليسا اصلا سوى قوة واحدة يتغير طابعها خلال الامتداد الزمني بالتدرج . وفي اعتقادي ان هذه النظرة « اللاتاريخية » الى الماضي هي المسؤولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي ، وعن ذلك التخييط والاضطراب الثقافي الذي يظهر اوضح ما يكون في الطرق التي تعالج بها مشكلة موقفنا من التراث ودوره في حياتنا الحاضرة ، او مشكلة الاصاله والمعاصرة كما يشيع تسميتها . وسوف يكون جهدي خلال هذا البحث منصبا على اثبات ان الطريقة التي طرحت بها هذه المشكلة ، سواء من جانب انصار التراث ام خصومه ، لم تكن هي الطريقة الصحيحة ، وان هذه النظرة المخطئة الى التراث ، والى ثقافتنا الماضية في صلتها بالحاضر من اهم اسباب التخلف الفكري وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي .

موقف نقاد التراث :

لسنا نود ان نكون طرفا في المعركة الدائرة بين انصار التراث وخصومه ، لانا نعتقد ان المفاهيم المستخدمة في هذه المعركة تفتقر الى الدقة ، وان الطريقة التي طرحت بها المشكلة غير سليمة . ومع ذلك فان الراي الذي نريد ان نثبت في النهاية لن يظهر بصورة واضحة ، ولن يكون مرتكزا على اساس سليمة ، الا اذا عرضنا للمواقف المألوفة من التراث ، في علاقتها بحالة التخلف الفكري التي تعاني منها بلادنا .

ولنبدا أولا بنقاد التراث ، فنلاحظ ان هؤلاء النقاد يشيرون عن حق الى فيوب كامنة في هذا التراث ، ومن الواجب ادخال تعديلات

اساسية عليه . ومع موافقتنا التامة على المقدمات التي يرتكزون عليها ، فاننا لا نعتقد بصحة النتائج التي يستخلصونها منها .

فالتراث ، مثلا ، يتهم بانه حافل بالعناصر اللاعقلية ، والخرافية وبانه يحتشد بالفيبيات وبالافكار الاسطورية . وهذا اتهام يصدق بالفعل على التراث في جانب من جوانبه . ولكن النتيجة التي تستخلص منه ، وهي ان هذا التراث فاسد من اساسه ، ليست بالنتيجة الصحيحة . ذلك لان امثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الاوربي من ان يصل الى ما وصل اليه الان من تقدم .

فمن الحقائق المعروفة ان العصور الوسطى الاوربية كان تفكيرها اشد اظلاما واغراقا في الفيبيات ، وان اوربا الحديثة ظلت تحتفظ بقدر غير قليل من العناصر اللاعقلية حتى في صميم عملها العلمي . فحتى القرن الثامن عشر كان العقل الاوربي ينظر الى الكهرباء والمغناطيسية على انها قوى خفية تؤثر عن بعد بطريقة غير مفهومة ، وكان الاعتقاد بوجود معادن مذكرة واخرى مؤنثة شائعا فيها ، وحتى عصر ديكارت كان يظن ان اجسام الحيوانات مجرد آلات لا وعي فيها ولا احساس ، وكان المصابون بامراض عقلية يحرقون احيانا وهم احياء من اجل القضاء على الروح الشريرة التي تتقمصهم ، وكان السحر منتشرا على اوسع نطاق ، في نفس الوقت الذي كانت فيه اكبر التهم التي توجه الى الخصوم شيوعا ، من اجل الخلاص منهم ، هي تهمة ممارسة السحر .

كل ذلك كان شائعا في اوربا ، ولكنه لم يكن حائلا بين اوربا وبين قيادة حركة التقدم في العالم كله . فلماذا اذن كانت هذه العناصر من عوامل التخلف الفكري في العالم العربي ولم تكن كذلك في الغرب ؟ ومن المؤكد ان اساس التخلف لا يكمن في هذه العناصر ذاتها بل في شيء اخر . بل ان من الاوربيين المعاصرين من يرون هذه الاخطاء الفكرية مرحلة ضرورية من مراحل الطريق الموصل الى الحقيقة . وحسبنا ان نشير الى تاكيسد « باشلار » Bachelard ان الخطأ يسبق الصواب دائما ، وان الصواب ليس الا محاولة مستمرة للخطأ ، وجهدا دائما يبذل من اجل قهر العقبات العديدة التي تعترض طريق المعرفة . فالعالم ليس في صميمه مجموعة من الحقائق التي تتوصل اليها واحدة بعد الاخرى ، وانما هو مجموعة من الاخطاء التي تغلب عليها واحدة بعد الاخرى . وفي هذه الحالة يمكن ان تكون الخرافات ، والفيبيات ، مرحلة لا بد منها في المسار الطويل للمعرفة ، والمهم - بطبيعة الحال - هو ان تعقبها المراحل التي تعمل على تجاوزها . اي ان اللاعقلية والخرافة ، اذا ما نظر اليها في اطار تاريخي ، لا يتعين ان تكون عاملا للتخلف ، وانما يتحدد ذلك وفقا للتطور اللاحق الذي يطرا عليها .

والى مثل هذه النتيجة ننتهي لو تأملنا اتهاما اخر يوجه الى التراث العربي ، وبعد واحدا من العوامل المسئولة عن تخلفه الفكري ، وهو الاستبداد واضطهاد الحريات (انظر مثلا : « تجديد الفكر العربي » للدكتور زكي نجيب محمود) . فتاريخ الفكر الاوربي بدوره حافل بمظاهر قمع الحريات ولا سيما الحرية الفكرية . ولسنا نود ان نستشهد هنا بما كان يحدث للخارجيين عن التيار المعترف به في العصور الوسطى ، او لشهداء الإصلاح الديني في عصر النهضة ، بل ان العصر الحديث ذاته قد استهل بفترة طويلة من اضطهاد الفكر باسم الدفاع عن الدين ، وفي هذه الفترة احرق جوردانو برونو حيا ، وحوكم جاليليو ، وكاد ان يدفع حياته ثمنا لايمانه بالنظام الفلكي الجديد وتأييده له بالملاحظات العملية والمعادلات الرياضية ، وعاش ديكارت مهددا بمصير مماثل لمصير جاليليو ، واضطر اسبينوزا الى ان يكتب بلغة ظاهرها لاهوتي وباطنها عقلاني حتمي . وهكذا لم يكن تاريخ الغرب خاليا من مظاهر قمع الحريات الفكرية ، وكانت السلطة الدينية تمارس

ارهابا فكريا لا يقل عما شهدته الحضارة العربية في العهود التي بلغ فيها الاستبداد قمته . ومع ذلك فان هذا الاستبداد لم يمنع الغرب من التقدم ، ولم يحل دون ظهور « عصر التنوير » بحريته الفكرية الرائعة ، بعد قرن واحد من الزمان .

ومجمل القول ان من حق المرء ان يشير الى عيوب في التراث وينبها الى طريقة التغلب عليها ، ولكن ليس من حقه ان يؤكد ان هذه العيوب وحدها هي التي ادت الى تخلفنا الفكري ، اذ ان نظائرها كانت موجودة في الغرب ، وربما بمزيد من القوة والعنف ، ولكنها لم تحل دون وصول الغرب الى مرحلة احترام الفكر الحر ، واكتساب التقدم الذي لا بد ان يترتب على ضمان حق العقل البشري في التعبير عن نفسه . وهنا ايضا ينبغي ان نعيد الى الازهان تلك النتيجة التي اشرنا اليها من قبل . وهي ان الالة الحقيقية للتخلف الفكري ينبغي ان تلتبس ، لا في هذه العوامل السلبية وحدها ، بل في المسار الذي انغذه تطورها التالي .

على ان خصوم التراث او نقاده يصرّون على ان يوجهوا حملتهم بعنف الى هذه العوامل السلبية ، وكأنها هي وحدها سبب التخلف . فعلام يدل هذا الاصرار ؟ انه في واقع الامر يدل على ان هؤلاء الخصوم كانوا يتوقعون من التراث ان يحل مشكلات الحاضر ، او يتصورون ان له مثل هذه الوظيفة ، ولكنهم يرونه عاجزا عن ادائها . ومجرد توجيه النقد بمثل هذا العنف ينطوي على مقارنة ضمنية بين التراث وبين الحاضر ، وعلى اعتقاد بان التراث قوة حية ينبغي الدخول في معركة معها ، اي ان هذا النقد ينطلق من نفس الموقف الذي يقفه انصار التراث - كما سنرى بعد قليل - وان يكن ينتهي آخر الامر الى نتيجة سلبية .

وحسبنا ، لكي ندلل على ان موقف الخصوم وموقف الانصار يمثلان وجهين ، احدهما سلبي والاخر ايجابي ، لعملة واحدة ، ان نشير الى موقف الاوربيين من تراثهم القديم . فمن العسير ان نجد اليوم كتابا اوربيا ينتقد نظرة اليونانيين الى الكون ، مثلا ، او يحلل على النظريات الاخلاقية عند الفلاسفة الرومان . وليس هذا راجعا الى ان تلك الفلسفات او الاراء العلمية كانت بمنأى عن النقد ، بل هو راجع الى سيطرة النظرة التاريخية على موقف الاوربيين من التراث ، وادراكهم ان سيادة هذه النظرة التاريخية تعني ضرورة الامتناع عن مقارنة الماضي بالحاضر ، وبالتالي الامتناع عن توجيه اللوم او المدح الى التراث ، الا اذا كان ذلك داخل الاطار التاريخي الخاص به . وهكذا فاننا حيث نشدد الحملة على التراث من منظورنا الحاضر ، انما نتخذ موقف من كان يتوقع منه شيئا ثم خاب ظنه . وحين نتهم التراث ، بطريقة مجردة ، بانه علة التخلف الفكري ، فاننا نفعل بذلك الموقع التاريخي للتراث ، والوظيفة التي كان ينبغي عليه ان يؤديها في اطار عصره ، ونقف بهذه العصور عبر مسافات زمنية واسعة ، وعندئذ يكون من السهل ان نجد عليه - من وجهة النظر الحاضرة - ماخذ لا اول لها ولا آخر . واذن فالبحت عن اسباب التخلف الفكري في العالم العربي لا ينبغي له ان يتخذ من نقد التراث مدخلا وحيدا ، او مدخلا رئيسيا .

موقف انصار التراث :

يمثل انصار التراث ، كما قلنا من قبل ، الوجه الاخر من نفس العملة التي تجعل للتراث نطاقا يفوق بكثير نطاقه الحقيقي ، اي نطاقه التاريخي . وفي حالة هؤلاء الانصار يقال لنا ان سبب التخلف هو عدم التزامنا للتراث ، او هو ابتعاد الحاضر عنه ، وان طريق التقدم الحقيقي هو الرجوع اليه بصورة او باخرى . وصحيح ان الكثيرين يكتفون بالدعوة الى استلها « روح » التراث ، والمبادئ المعنوية التي ألهمت رواه واقتابه ، غير ان الفكر العربي الحديث والمعاصر

ان حجة انصار التراث ، في هذا الصدد ، كان من الممكن ان تصبح فعالة بحق ، لو كانت هناك حالات امكن فيها التوصل الى كشف علمي عن طريق دراسة الايات التي ورد فيها هذا الكشف فحسب . ولكن لما كان من المستحيل الاثبات بحالة واحدة كان فيها النص الديني مصدرا لنظرية جديدة في العلم ، فان الهدف الذي يرمي اليه انصار هذا الرأي يفقد كل مبرر له .

وهكذا فان عشرات الكتب التي يحاول اصحابها ان يشيخوا وجود العلم كله - سواء ما اكتشف منه وما سيكتشف فيما بعد - في النصوص الدينية ، انما هي جهد ضائع يبدل في سبيل هدف محكوم عليه منذ البداية بالافلاس . وفي هذه الحالة يكون رأي ذلك الفريق من انصار التراث ، الذي يرى ان النص الديني لا يستهدف سوى هداية البشر لا تعليمهم اساسيات الطبيعة او البيولوجيا او الكيمياء ، احكم بكثير من رأي اولئك الذين يتوهمون انهم يجلون من قدر النص الديني اذ يضعون فيه كل علوم البشر ، ثم يتبين لهم ان حجتهم تهدم نفسها بنفسها ، لانها حتى لو صدقت فستظل كل نظرية جديدة تكتشف بالاساليب البشرية المألوفة ، ولن تهتدي اليها في النص الديني الا بعد ان تكون قد اكتشفت بالفعل .

٢ - وثمة فئة اخرى لا تحاول ان نرد علم البشر - ما كان منه وما سيكون - الى نصوص دينية ، وانما ترى في التراث العلمي والفكري العربي ، في عصر نهضته الكبرى ، اصلا لعدد كبير من المكتشفات الحديثة ، وتمجد ذلك التراث بوصفه منبع الحكمة والمعرفة لم تعرف البشرية له نظيرا . ولا جدال في ان موقف هذه الفئة اقوى من موقف الفئة السابقة ، لان هناك بالفعل سندا قويا من التاريخ للرأي الذي ينادي بتمجيد الفكر والعلم العربي القديم . ولهذا فاننا لا نجد ما يدعونا الى ان نؤكد مرة اخرى ان العصور الوسطى العربية كانت ، على عكس العصور الوسطى الاوروبية ، فترة ازدهار علمي وفكري ، وان الدين الذي تدين به النهضة الاوروبية الحديثة للعرب لم يعترف به حتى الان اعترافا كافيا ، بالرغم من كل ما كتب عنه .

على ان الامر الذي يضعف موقف هذه الفئة ليس ابدا العمام الذي تركز عليه ، وانما المبالغة المفرطة في تأكيد هذا المبدأ ، والسعي الى الخروج بهذا التراث المجيد عن اطاره التاريخي ، واضفاء نوع من الصحة المطلقة ، التي تسري على كل زمان ، على انجازاته التي كانت في وقتها شيئا رائعا بحق . (وفي هذا النزوع الى صبغ التراث العلمي والفكري بصيغة المطلق ، ما يقرب بين هذه الفئة وسابقتها على نحو لا يحتاج الى مزيد من البيان) .

فليس من الامور غير المألوفة ان نجد بعض كتابنا يحاولون اثبات ان احداث النظريات العلمية كانت موجودة لدى العرب . ولقد استمعت بنفسي الى واحد من كبار المتخصصين يؤكد ان نظرية النسبية قد عرفت ايام العرب (واظن انه حند البيروني بوصفه مصدرا لهذه النظرية) . كما ان هناك كثيرين غيره لا يكتفون ببيان اهمية الكشف التي توصل اليها العلماء العرب في علم البصريات وغيرها من فروع الفيزياء . وانما يصرون على الاهتمام الى احداث النظريات العلمية في هذه الميادين لدى العرب القدماء . وعندما يجدون علما ومفكرا مثل ابن خلدون ، فانك تجد منهم من لا يكتفي بسرد انجازات هذه الشخصية الفذة - وهي انجازات رائعة بجميع المقاييس العالية - بل يسعون جاهدين الى استخلاص التطورات التالية في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ من كتاباته . وحين يتحدثون في ميدان الفلسفة ، فلا بد ان يؤكدوا ان الفزالي قد استبق هيوم في نقده لفكرة العلية ، وان ابن تيمية تنبه ، قبل المناطقة الرياضيين المعاصرين بقرون متعددة ، الى عيوب اساسية في المنطق الارسطي ...

هذه النظرة « اللاتاريخية » الى التراث ، ومحاولة قراءة

لم يعلم اناسا يندون الى استعادة التراث بتفاصيله ، ويرون ان خلاص العرب في حاضرتهم انما يكون ببحث الماضي من جديد ، حتى في جزئيات الحياة اليومية كاللبس او اسلوب المعاملات الجارية . وسواء اكان الامر متعلقا بهؤلاء او اولئك ، فان مثل هذا الموقف ، الذي يدعو الى استعادة مقومات الماضي في الحاضر ، يعد - بين سائر الثقافات العالمية - موقفا تنفرد به الثقافة العربية .

ولكي يعلم انصار التراث حجتهم ، فانهم يستندون الى مصادر معينة في هذا التراث يؤكدون ان المعرفة البشرية كلها تكمن فيها ، ويجعلونها تبدو كما لو كانت قد وعت علم السابقين واللاحقين ، بحيث يكون من العبث محاولة تجاوزها لان كل شيء سبق ان قيل فيها . وساكنتي بضرب امثلة قليلة لهذه المصادر التي يقال انها تشتمل على كل معرفة بشرية .

١ - فهناك فئة كاملة من الكتاب تخصص افرادها في اثبات ان الكشف العلمي الحديث موجودة كلها في ايات قرآنية . ويعتمد هؤلاء الكتاب على مشابهات لفظية بسيطة في اثبات دعواهم ، كالاعتماد على آية « ومن يحمل مثقال ذرة » ... في اثبات وجود علم الذرة في النصوص القرآنية او على آية « وجعلنا من الماء كل شيء حي » في اثبات وجود جميع حقائق علم الاحياء ، وربما وجد بعضهم فكرة سفن الفضاء في بعض آيات الاسراء الخ ...

ومن الامور التي تستعري الانتباه ان هناك فريقا قويا من انصار التراث المتحمسين يرفضون هذا النوع من التفسير بكل قوة (بنت الشاطيء مثلا) ، ويستنكرون بشدة ان يكون القرآن كتابا في علم الطبيعة او البيولوجيا او تكنولوجيا الفضاء ، ويؤكدون ان الوظيفة الاخلاقية لا الوظيفة العملية ، هي الهدف الاساسي من النصوص الدينية .

وهناك فريق اخر ، من انصار التراث ايضا ، يرفض هذه المحاولة ذاتها لاسباب اخرى ، هي تهوينه من شأن العلم بوجه خاص . ففي رأي هذا الفريق ان العقل البشري باسره قاصر ، والعلم الذي يمكن ان يكتسبه الانسان ، مهما ارتفع ، انما هو ضرب من الوهم او الخداع ، ولا بد ان يدرك الانسان ان ما يصل اليه من علم سيظل على السواحل محدودا ، وسيعود عليه في نهاية الامر باضرار وخيمة . مثل هذا الموقف المعادي للعلم ، لن يقبل تفسير النصوص الدينية على انها ذات وظيفة علمية تعليمية ، او على انها تضمن اهم ما توصل اليه الانسان من الكشف والمخترعات ، لسبب بسيط هو ان مجال العلم بأكمله ثانوي الاهمية في نظره .

ومعنى ذلك ان معسكر انصار التراث لا يجتمع رايه على استخلاص العلم كله قديمه وحديثه ، من الايات القرآنية ، بل ان في داخل هذا المعسكر انقسامات اساسية في هذا الصدد ، وفيه اكثر من فريق يعف اصحابه هذه المحاولة اما بانها جهد ضائع وراء هدف عقيم ، واما بانها نفاق يدعو الى السخرية .

على ان التنفيذ الذي ربما كان اكثر حسما من هذا وذاك ، هو ان هذه المحاولة ، حتى لو صحت ، تخفق في تحقيق اي هدف . ذلك لان القصد منها هو اثبات ان النصوص القرآنية تحتوي على كل علم ، وعلى كل نظرية جديدة تكتشف ، وبالتالي ان دراسة هذه النصوص توصلنا ، وحدها ، الى كل ما نريد من علم ومعرفة . والمشكلة التي يؤدي اليها هذا الموقف هي اننا ، حتى لو افترضنا جدلا صحة كل ما يقال في هذا الصدد ، لا بد ان ننظر اولا حتى تكتشف النظرية العلمية بالجهد البشري ، ثم نهتدي اليها بعد ذلك في النص الديني . فالذرة لم يتبين وجودها في القرآن الا بعد ان كانت قد اكتشفت قوانينها فعلا على ايدي رذرفورد وطومسون ونيلزبور وغيرهم . وقبل هذا عن كل كشف علمي يقال ان اصوله موجودة في الايات القرآنية . ولا شك

التطورات التالية ، لا في الفكر العربي بل في الفكر الغربي ، بين سطوره ، من اوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا . ذلك لانها ترفض النظر الى عصرنا من خلال منطقة الخاص ، وتحاول ان تفكر فيه بمنطق عصر اصبح في ذمة التاريخ ، مهما كان المجد الذي كان ينصف به عندئذ . وهي ، في انكارها للسياق التاريخي الذي ظهر فيه ذلك التراث ، ترتكب اخطاء فادحة حتى في حق التراث ذاته . فمن المستحيل ، مثلا ، ان تكون نظريات الفيزياء الحديثة قد ظهرت في العصور الوسطى العربية لان ظهورها في العصر الحديث كان مرتبطا بتطورات طويلة لم يكن لها نظير في اي عصر سابق . اما النقد الفلسفي عند الفزالي وعند ابن تيمية فكان في الحالتين يهدف الى امر الى ابطال حجج الفلاسفة والمنطق الذي يرتكزون عليه من اجل اسباح الطريق للايمان ، وللتدخل الالهي المستمر في العالم ، اي انه كان داخلا في اطار فكري مختلف اختلافا حاسما عن ذلك الذي كانت تنتمي اليه افكار هيوم او المناطقة الرياضيين المحدثين .

على ان التنفيذ الحاسم لهذا الموقف (بدوره) انما يكمن في كونه يؤدي الى عكس الهدف المقصود منه . فغاية هذا التمجيد ، الذي نرجع فيه الى علمائنا ومفكرينا من العرب فضل التوصل الى عدد كبير من النظريات والافكار الحديثة ، هو ان نثبت ان العرب قد استبقوا علماء ومفكرين غربيين ، وانهم كانوا اصحاب فضل عليهم . ولكن حقيقة الامر ان هذه الغاية تنقلب الى تمجيد ضمني للفكر والعلم الغربي على حساب العرب : ذلك لانها تتخذ من نواتج الثقافة الغربية مقياسا وتحدد مكانة الفكر العربي تبعا لمدى اقترابه او ابتعاده عن هذا الفكر الغربي او ذاك . فاذا كان العالم العربي قد استبق انيشتاين واذا كان الفكر العربي قد استبق كونت او هيوم ، فلا بد انه كان عظيما لهذا السبب ذاته . وهكذا يصبح ميار العظمة هنا هو الوصول الى ما انجزه الغرب . وفي هذا تمجيد ضمني للحضارة الغربية لا يحلم به الغربيون انفسهم . ولو كان لدينا ايمان حقيقي بما انجزه علمائنا ومفكرنا ، لافعننا الانسانية بفضلهم عليها من حيث هم فحسب ، لا من حيث انهم سبقوا افكار هذا العالم او ذاك الفكر الغربي .

ولكي تكتمل لدينا الصورة ، يكفي ان نسال انفسنا : هل حدث ذات يوم ان مجد الغربيون احد رجالهم لانه توصل - قبل هؤلاء العلماء او المفكرين العرب - الى رأي من آرائهم ، او لانه استطاع ان يتوسع فيه ويفصله بعمق ؟ هنا يكمن الفرق بين الثقافة التي تمجد نفسها بثقة ، وتلك التي تمجد نفسها عن طريق الاصرار على مقارنة نفسها بالآخرين وربط نفسها بمجملتهم . ومن المؤكد ان هذه المقارنة الدائمة واتخاذ انجازات الغربيين مقياسا لمدى اصالتنا ، تؤدي الى امر الى تثبيت قيمة الثقافة الغربية على نحو مطلق ، اما قيمة ثقافتنا فلا تتأكد الا بقدر ما تتسبب بصورة او باخرى الى تلك الثقافة ، وهذا ما كنت اعنيه حين قلت ان هذا التمجيد للاتاريخي يؤدي الى عكس الهدف المقصود منه .

واذن فالخطا لا يكمن في مجرد تمجيد التراث ، وانما يكمن في طريقة التمجيد ذاتها : فهو يقارن دائما بما انجزه الغرب ، وكان الشكل الوحيد الممكن للتقدم الثقافي هو ذلك الذي يوجد في الحضارة الغربية . كما ان التراث يصور كما لو كان قوة حية قادرة على حل جميع مشكلات العصر الحاضر . بل ان التحمسين يذهبون الى حد القول ان اية هزيمة لنلق بنا ، حتى في الميدان العسكري ، لا بد ان تكون مرتبطة ، بصورة او باخرى ، بموقفنا من هذا التراث : فالتجاهل المزعوم لجذورنا ، ومنها الجذور الدينية ، هو في رأي الكثيرين السبب الحقيقي لهزيمة ١٩٦٧ ، وموقفنا من الماضي هو الذي ادى الى تلك الكارثة ، على حين ان الاداء الافضل الذي قمنا به في عام ١٩٧٣ انما يرجع - في نظر هؤلاء - الى اننا ازدادنا اقترابا من هذه الجذور بعد

ان تبينت لنا فداحة الاضرار التي نجمت عن انفصالنا عنها . وهكذا يخرج التراث خروجا تاما عن مهمته الاصلية ، وعن وظيفته المنطقية التي لا يصح ان يتعداها حتى بالنسبة الى اشد الناس تحمسا له ، ويصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر ، ويظل الفكر « متخللا » ، راجعا الى الورا وناظرا الى الخلف وتصعب الواجهة المباشرة للحاضر امرا مستحيل التحقيق في ظل هذه النظرة « التراجعية للاتاريخي » .

وبعبارة اخرى ، فان هذا النمط من انصار التراث يشوهون معنى الحاضر والماضي على حد سواء : اذ ان الماضي في نظرهم له وظيفة حرة فعالة ، يظل فيها محتفظا بطابعه الخاص ، ولكنه يؤثر في الحاضر ويتحكم فيه بطريقة مضادة للتاريخ ، ومن جهة اخرى فان الحاضر يضيق منه حضوره وحيويته ، اذ ينظر الى عوامل النجاح والافخاق فيه على انها مرتبطة اساسا بموقفنا من الماضي ، ويفقد منطقة الخاص فعاليتها لكي يحل محله منطق مستمد من عصر مفاير اساسا له . ومثل هذا المسلك ، الذي يؤدي الى موقف غير تاريخي ازاء الماضي والحاضر معا ، لا يترتب عليه فقط اخفاق عملي في معالجة مشكلات اللحظة الراهنة ، بل يترتب عليه ايضا اخفاق نظري ذريع في فهم وظيفة التراث وظلم فادح له ، يتم على ايدي اولئك الذين يتخذون من انفسهم انصارا له ، وتكون قوامه هي نفس عملية الدفاع والتبرير التي يظنون انهم يشتون بها تمجيدهم للتراث .

السمة المهيمنة لآثار التراث العربي :

لا بد ان تكون للتراث العربي سمة مميزة ، تصفي طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة ، سواء منها تلك التي ينحاز لها انصار التراث ام خصومه ، وتتحرف بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص . فلماذا لم تؤد العناصر اللامعالية ، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمنا طويلا ، او سياسة اضطهاد الفكر الحر التي حفل بها التاريخ الغربي ، الى نتائج مماثلة لتلك التي احدثتها هذه العوامل في العالم العربي ؟ ولماذا استطاع الغرب ان ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية ، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف ؟ وما الذي يضطر انصار التراث الى التمسك بنظريتهم التراجعية والبحث عن علم العصر كله في نص ديني او كتاب كلاسيكي ؟ ما هي العلة الحقيقية لهذا النطع المستمر الى الخلف الذي يرتبط - في المجال الفكري - بالتخلف ؟

هذه التساؤلات تتجاوز نطاق الانحياز للتراث او المضاء له ، وتنتمي في الواقع الى مجال التسميخ والتعليل ، لا الى مجال التقييم واتخاذ المواقف المؤيدة او المعارضة . وليس من الممكن ان يوصف من يطرح هذه التساؤلات ويحاول تقديم اجابة عنها ، بأنه ينتمي الى معسكر انصار التراث او خصومه ، بل هو اساسا شخص يريد ان يفهم ، ويتخذ موقف التحليل العلمي .

اننا نعتقد ان سمة « الانقطاع الحضاري » هي السمة المهيمنة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية ، وهي التي تصبغ بصفتها الخاصة كل ما اشرنا اليه قبل الان من عوامل ، وتؤدي بانصار التراث وخصومه معا الى اتخاذ مواقف غير سليمة ، وتجعلهم يتوقعون من التراث ما لا ننتظر منه القيام به ، او يحملون عليه لاسباب هو منها بريء . ولو شئنا ان نهتدي الى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري ، لقلنا ان هذا السبب هو ان ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطا منفصلا ، وان هذا الانقطاع هو الذي ادى الى شويه نظرتنا الى الماضي والحاضر على السواء .

ان العلم والفكر العربي يتسم بفترة ازدهار وصل فيها الى اقصى درجات التقدم المتاحة في العصور الوسطى ، وكان العرب خلال هذه الفترة هم معلمو الانسانية وموجهوها بحق ، وكان مركز الثقل

الحضاري في العالم هو البلاد الناطقة بالعربية ، من الخليج الى جبال البرانس . ولكن هذه الفترة اللامعة ما لبثت ان انطقت ، ولم يحدث استثمار او انصال لحركة التقدم ، ونوقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة ، كاد بعدها هذا العقل ان يصبح منسيا . وفي عصر قريب ، قد يكون هو القرن العشرون او التاسع عشر على احسن الفروض ، بدت مرحلة النهوض من جديد ، وحاولت ان تستعين بذلك العقل الذي كان مكتمل النمو في وقت ما ، ولم يدرك بخلدها ان نمو الانسانية ككل كان قد تجاوز هذه المرحلة بكثير ، وان التخلف كان اعمق واوسع مدى من ان يمكن تعويضه عن طريق استئناف السير من جديد ابتداء من النقطة التي توقفت عندها المسيرة قبل زمن طويل .

هذا الانقطاع الثقافي اذن امر واقع ، وليس هنا مجال لتعليقه ، ولكن يكفي ان نقرر حدوثه فحسب ، كظاهرة تاريخية لا سبيل الى انكارها . وحدث هذا الانقطاع يعني ان العلم والفكر العربي لم يكونا نازعا مطلقا ، استمر منذ فترة ازدهاره حتى وقتنا الحالي بلا توقف ، بل كان فترة مضية اعقبها ظلام طويل ، وقد ترتب على عدم استثمار هذه الفترة انه لم تتهيأ لها الفرصة لكي تندمج في عقل الشعب العربي وتصبح مبادئ جزوا من تكوين الانسان الذهني في هذه المنطقة من العالم ، وانما ظل العلم والفكر منعزلين ، ومقتصرين على الصفوة المختارة .

وصحيح ان كل علم وفكر رفيع يبدأ على يد صفوة مختارة كهذه ، غير ان استثماره وتوطيده لمكانته يسبح له الفرصة لكي يصبح ، بالتدريج ، مندمجا في ذهن العادي ، داخلا في اطار العناد العقلي الذي يحمله معه كل انسان . ففكرية كبرنيكوس كانت ، في عصر النهضة ، فرضا لا يؤمن به الا قلة من العلماء ، ولكن استثمار التراث الكبرنيكي والجهود التي بذلت من اجل دعم هذا الفيزياء واثباته ، جعلتها تتحول بالتدريج الى عنصر اساسي من عناصر المعلومات الثقافية في ذهن الانسان العادي . وقبل مثل ذلك عن نظرية التطور ، وعن مبادئ التحليل النفسي ، وغير ذلك من الكسوف والتحليلات الهامة التي كانت في البداية وحفا على اذهان قليلة ، ثم ادى استثمار التراث العلمي واتصاله الى اندماجها ، بعض الوقت ، في ثقافة الانسان غير المتخصص . اما في حالة التراث العربي ، فان العقلية العادية والسلوك اليومي للانسان العربي لم يكتسب شيئا من مبادئه ، ولم تصبح جزوا من سلوكه مثلما نقول اليوم عن الفرنسي ان نظريته الى الامور ديكراتية . بل ان اشد الناس تحمسا للتراث العربي يقدمون دعواهم على انها اكتشاف لعناصر لا يتوقع العقل العادي ان تكون قد وجدت يوما ما في البيئة العربية ، ولشخصيات لا بد ان « نندهش » حين نعلم انها كانت تفكر بهذه الطريقة المستنيرة المتعمقة . وهذه الدهشة في ذاتها دليل على ان تراث هذه الشخصيات لم يندمج فينا ، ولم يصبح جزوا من تكويننا .

على ان الاخطر من ذلك ، في رايي ، هو ان معنى التراث نفسه يصبح في حالة الانقطاع الثقافي ، محتاجا الى مراجعة جذرية . ذلك لان قيمة اي تراث علمي وفكري ، نريد له ان يكون قوة حية ، انما تكمن في استثماره ، وفي كونه جزوا من تاريخ متصل . فالاستعداد الزماني المتصل مصدر اساسي لقوة تأثير التراث ، بل هو جزء لا يتجزأ من معناه الحقيقي . وليس معنى ذلك ان التراث العلمي والفكري يجب ان يسير في خط مستقيم او يرسم خطا بيانيا صاعدا . فكلنا نعرف تلك النكسات المؤقتة والتعرجات والاتواءات التي تطرأ على مسار العلم والفكر في جميع الثقافات ، ولكن المهم في الامر ان يكون المسار في مجموعه سائرا بالرغم من حالات التراجع الجزئية المؤقتة ، في طريق صاعد متصل .

ويترتب على هذا المسار المستمر والمتصل للعلم والفكر ، ان

تكون قيمة التراث الذي يمثلته كامنه في تجاوزه . وهذه عبارة تبدو منطقية على مفارقة واضحة ، ولكن من اليسير فهم معنى هذه القيمة التي يكتسبها التراث عندما يفند اذا ادركنا ان التراث المتصل اشبه ما يكون بالحياة في استثمارها عبر الاجيال المتعاقبة . فالكاكن الحي يولد حياة اخرى تنطوي ، في آن واحد ، على معنى استمرار القديم من جهة ، وفنائه من جهة اخرى . وهذا الاستمرار من خلال الفناء هو الشكل الوحيد الذي نستطيع به الحياة ان تؤكد ذاتها . وقبل مثل ذلك عن التراث : فهو - اذا كان متصلا - يحيا من خلال عملية تفنيده وتجاوزه .

ولو نظرنا الى اي تراث قديم - علمي مثلا - عبر مساعات زمنية طويلة لبدأ لنا ان الحالة الجديدة للعلم منقطعة الصلة به تماما . ولكن حقيقة الامر هي ان هذه الحالة الجديدة لم تنشأ ، ولم تصبح ممكنة ، الا بفضل سلسلة من التطورات كان فيها القديم ذا تأثير في البداية ، ثم ضعف تأثيره بالتدريج نتيجة للنقد والتصحيح ، واستمرت عملية التصحيح والتجديد هذه حتى المرحلة التي يبدو فيها ان القديم لم يعد له اي اثر . والواقع انه موجود ، ولكن من خلال فنائه وتصحيحه ونقده ، موجود في الاجيال الجديدة من النظريات والافكار التي ما كانت لتبعث الى الوجود لو لم تكن من سلالة هذا الجد البعيد . ففكرية كبرنيكوس موجودة لدى جاليليو بقوة ، وجاليليو كان له تأثيره القوي في ديكرات في نيوتن ، ولكن مع مزيد من التعديل والتصحيح . ونيوتن كان هو القوة الدافعة للحركة العلمية التي استمرت طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، والتي ادت في نهاية الامر ، وبمساعدة سلسلة طويلة من التصحيحات والتعديلات ، الى انيشتاين في اوائل القرن العشرين . وخلال ذلك كله يوجد القديم في الجديد لا بمعنى ان الجديد يعود الى القديم او يستلهم منه افكاره ، ولكن بمعنى ان القديم ينجح للجديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده . ومن خلال اخطاء القديم ناتي بالقسوة الدافعة التي تولد الجديد .

اننا ، لو شئنا ان نلخص في كلمة واحدة التضاد بين النظرية الى التراث التي تؤدي الى تقدم فكري ، وتلك التي لا يترتب عليها سوى التخلف ، لقلنا ان التراث في الاولى ، يحيا من خلال موته ، اما في الثانية فانه يموت من خلال حياته . في الاولى يكون التراث متصلا ، لا يطرا عليه انقطاع ، فتكون النتيجة ان كل مرحلة قديمة تمهد الطريق لرحلة جديدة تعلو عليها ، وتستوعبها في ذاتها ولكن مع تجاوزها وتفنيدها فالتراث هنا غذاء لجسم حي ، هو جسم المعرفة النامي . ونمو هذا الجسم لا يتحقق الا عن طريق امتصاصه للغذاء ، الذي يفني ويتلاشى بمعنى معين ، ولكنه يحيا ويستمر بمعنى اخر اهم داخل الجسم الحي . اما في الثانية ، حين يحدث انقطاع في التراث ، وحين تتم محاولة الاحياء دون ادراكه لقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل ، فان في هذا الاحياء ذاته موتا للتراث ، لانه يبعثه من جديد في غير وقته ، ويزرعه - كالقلب الغريب - في جسم عمر لا بد ان يرفضه .

ومعنى ذلك ان الاحياء الحقيقي للتراث انما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذها سلما لمزيد من الصعود . اما احياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث ، الذي لا يريد منا ان نستثمره وننفقه ، حتى يصود علينا انفاقه بالخير . وحين يدوم اختزان هذه الثروة اطول مما ينبغي فلا بد ان تصبح العملة التي تتألف منها هذه الثروة غير متداولة ، وغير قابلة لان ينتفع منها احد .

درس النهضة الأوروبية :

ولو فكرنا مليا في علاقتنا الراهنة بالتراث العلمي والفكري العربي لتبين لنا ان موقفنا منه موقف الاختزان ، لا الانتفاع

والاستثمار . اما الذين انتفعوا حقاً من هذا التراث فهم الاوربيون ، الذين افادوا من جهود العرب في الميادين الفلسفية والفكرية والعلمية خلال الحقبة الاخيرة من العصور الوسطى ، وامتصها جسم المعرفة عندهم فلما بفضلها نموا هائلا في عصر النهضة ، واستمر النمو منذ ذلك الحين بلا انقطاع . صحيح ان من الصعب ان نتعرف ، في الحضارة الاوربية الحالية ، على نرائنا هذا نعرفا مباشرا ، ولكن هذا شأن الحياة الحقيقية للتراث ، فمع انك لا تستطيع في اغلب الاحيان ان تتعرف في وجهك الحالي على صورة جيلك العاشر (ان كنت تحتفظ بصورة كهذه) فان هذا لا يمنعك من ان تؤكد انه هو الاصل القديم لوجودك . لذلك فان المفدمات التي بنيت عليها هذا البحث تؤدي الى نتيجة لا مفر منها ، هي ان الحضارة الاوربية هي التي حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة ، اعني انها صانته عن طريق تجاوزه وتصحيحه ونفيده ، وضمنت له من خلال موته حياة مستمرة .

ولنقدان بين ما حدث للتراث المستمر ، وما حدث للتراث المنقطع في اوربا . ففي عصر النهضة كان امام الاوربيين تياران يمكن نظريا الاستعانة بهما في احياء العلم : احدهما هو التيار اليوناني ، والاخر هو العربي . وعلى قدر ما انتفع الاوربيون بالتيار الاخير (وهو انتفاع يتسع نطاق الاعتراف به حتى بين اشد المؤرخين الاوربيين اغرافا في تمجيد حضارتهم الخاصة) ، فقد رفضوا التيار الاول . وحين اقول انهم رفضوه فانا لا اعني انهم ظلوا يرفضونه دائما ، او انهم رفضوه في جميع المجالات . فمن المؤكد انهم عادوا الى التراث اليوناني والروماني في مجال الفنون والاداب ، ولكنهم في مجال التفكير العلمي والفلسفي رفضوه رفضا قاطعا . فقد كان اول ما حرص عليه كبار فلاسفة الفترة الاولى من العصر الحديث (حين كان الفلاسفة علماء او موجهين لتيار المعرفة بوجه عام) هو توجيه افسى الانتقادات الى العلم اليوناني ، والى سلطة ارسطو على وجه الخصوص . ولست بحاجة الى ان اشير الى تلك النصوص المشهورة التي دنا فيها بيكون وديكارث الى الخلاص من سلطة القدماء ، واتخاذ الفكر الواضح ، او المشاهدة والتجربة الواضحة معيارا اوحد لقبول الفكرة والاعتراف بصحتها .

ان من واجبتنا في العالم العربي ان ندرس هذا الموقف بامعان ، لكي نعرف كيف انتقلت اوربا من مرحلة تخلف طويلة الى اول الطريق الذي اوصلها الى ما هي فيه الان من تقدم ، ولكي نتفصح امام اعيينا العوامل التي جعلت الغربيين يتقدمون علينا الى حد هائل ، مع ان نقطة بدايتهم في ذلك العصر - كانت اضعف بكثير مما كنا قد وصلنا اليه قبلهم بقرون عدة .

واول ما نستخلصه من هذه الدراسة هو ان الاوربيين لم يخلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي الى صميم ثقافتهم ، وتمتد اليه جذورها . فقد كان الفلاسفة في هذه الفترة يقفون من تراث الفكر الارسطي الذي سيطر على العصور الوسطى سيطرة كاملة ، موقف التحدي الصحيح ، الذي وصل الى حد القبح والتجني . ذلك لانهم حملوا ارسطو جميع اوزار التأويلات والتشويهات الفاسدة التي صبغت بها آراؤه في العصور الوسطى ، وهاجموا فكره وعلمه على اساس ما لحق به بعد ذلك من نظورات لم يكن ارسطو ذاته مسؤولا عنها ، ولم يكن ليقلها على الاطلاق لو قدر له ان يعرف شيئا عنها . وكانت نقطة بداية الدماء - من امثال جاليليو - هي ضرورة تحرير الفكر من سلطة القدماء ، والتوجه الى الطبيعة مباشرة ، بدلا من كتب التراث ، من اجل فهم العالم وفوائده . ولم يكن في موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم ، بل لقد اصبح هذا الموقف هو اساس مجدهم وهو الذي وضعهم على قمة الفكر والعلم في عصرهم .

ولو بحثنا عن العامل الذي جعل الفكر والعلم الاوربي يرفض تراثه القديم على هذا النحو الفاطح ، الذي وصل - كما قلنا - الى حد الفسوة لوجدنا ان هذا العامل كان في حقيقته انقطاع التراث فالفكر والعلم القديم كان في عصره شيئا هائلا بحق ، وكان مصدر امجاد الامة التي ظهر فيها ما زال العالم يعترف لها بها حتى اليوم . ولكن تجمد هذا التراث في العصور الوسطى الاوربية ، ووقوفه عند حدوده القديمة ، او حتى تراجعها عنها ، وعدم قدرته على تطوير ذاته في حركة متصلة يعمل فيها القديم على استيعاب القديم ، في داخله مع تجاوزه على الدوام - كل ذلك كان من المحتم ان يؤدي باقراط الفكر والعلم في عصر النهضة واوائل العصر الحديث الى ان يشنوا حملة ضارية ضد التراث ، ويتصوروا ان التقدم الحقيقي لن يتحقق الا عن طريق رفع شعار « البدء من جديد » في جميع المجالات ، ولم يمنع ذلك ، بطبيعة الحال ، من ان يتخذ الاوربيون فيما بعد موقفا متوازنا من التراث القديم حين وضعوه في اطاره التاريخي ، ولم يعودوا ينظرون اليه على انه قوة تنافس الحاضر ، فعندئذ ، حين بدأ الحاضر الاوربي يمتليء بمضمون غني ، لم يعد هناك ما يخل في الاعتراف بقيمة التراث الكلاسيكي وفي تمجيده ، بوصفه قوة كانت لها قيمتها الكبرى في عصرها ، وان تكن التطورات التالية قد تجاوزتها الى حد لا مئناه . ولنقل بعبارة اخرى ان النظرة التاريخية الى التراث تؤدي الى ازالة كل تناقض بين تمجيد التراث والاعتراف بتخلفه . فهو يمجذ لانه كان شيئا رفيعا في عصره على حين ان تخلفه يظهر واضحا اذا ما قورن بالوضع الذي تجاوزه في العصر الحاضر .

وهكذا نستخلص من استيعاب درس النهضة الاوربية وموقفها من التراث حقيقتين على اعظم جانب من الاهمية .

الاولى هي ان من الممكن ان نقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الاولى ، على اساس الرفض الحاسم للتراث ، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث يمنع من استمراره في خط متصل حتى الحاضر . وعندئذ لا بد ان ترفع النهضة شعار « البدء من جديد » كعلامة على تحدي التراث .

والثانية هي ان التطور والتقدم المستور في المعرفة يساهم على الوصول الى نظرة تاريخية الى التراث ، يخفي فيها التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه .

الصلة بين التخلف والاعترا ب :

ان المقارنة بين موقف الاوربيين من تراثهم ، بل من برائنا نحن ايضا ، وموقف الثقافة العربية من هذا التراث ، تكشف لنا عن مصدر اساسي من مصادر تخلفنا الفكري . وهذا التخلف يتخذ في العصر الحاضر ، شكل الاعترا ب والتمزق ، الذي لا يمهّد لانطلاقة جديدة الى الامام ، بل يعبر عن حالة من العجز عن مواجهة العصر والعجز عن نسيانه في الآن نفسه . فالعقل العربي ، في المرحلة الراهنة من تاريخه ، مقتر ب بصورة مزدوجة ، وهو لا يتلقى هذا الاعترا ب من الخارج ، او من قوة تفرضه عليه ، بل انه هو الذي يفرضه على ذاته باصرار وعناد ، فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بغاؤه حيث هو ، على حين ان العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتل في كل يوم مواقع جديدة ، يقزوها العقل السليم .

ولقد قلنا ان يحدثنا الكتاب في بلادنا عن ذلك الاغتراب « المكاني » الذي يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم وهم اولئك الذين تجدهم حولك اينما ذهبت : يكملون ما يعجزون عن التعبير عنه بكلمات اجنبية ، ويقتبسون من بلاد بعيدة اسلوب حياتهم اليومية ، وشكل ملبسهم وربما طريقة ايمانهم واسرارهم .

هؤلاء الناس مغربون مكانيا لان جسمهم في اوطانهم وعقلهم في اوطان اخرى نائية . وربما كان كل مثقف متعلق بالفكر الغربي - بمعنى ما - من هؤلاء المغتربين « مكانيا » ، ومن ثم فهو هدف للحملات التي يشيع توجيهها ضد « الغزو الحضاري » والثقافات المستوردة التي تهدد اصالتنا بافدح الخطر .

غير ان اصحات هذه الحملات هم انفسهم مغربون بمعنى اخطر، لانه اشد خفاء . ذلك لان النصير المتحمس للتراث يقترب عن عصره، وعن حاضره ويتعلق بعصر تفصله عنه ابعاد زمانية كبيرة . ومثل هذا الاغتراب الزماني امر لا مفر منه بالنسبة الى كل من يلتمس في التراث اجابات كاملة عن الاسئلة التي يثيرها العصر الحاضر : فهو مفروض على ذلك الذي يبحث في التراث اللغوي عن كل افاق العصر المستحدثة ، ويعتقد ان عجزنا اللغوي انما يرجع الى عدم قدرتنا على التفهيم عن كثر الالفاظ والتعبيرات التي كانت تعبر عن كل ما نريده من معان في التراث اللغوي ، وهو مفروض على من يلتمس في حكمة الاقدمين حلالا لكل مشكلات العصر الاخلاقية ، وعلى من يجد في سلوك القدماء في المعارك مرشدا او موحيا في الحرب الحديثة، الى اخر هذه الامثلة التي يحفل بها عالم الفكر في بلادنا العربية. مثل هذه الازعاج الفكرية - وهي كثيرة - لا بد ان تكون مقترية ، حتى لو تكررت للعصر الذي تعيش فيه ، وسعت الى قطع روابطها به، وظل فكرها وقلبها مرتبطا بالعصر القديم الذي تتركز فيه كل امالها . ذلك لان الحاضر يفرض نفسه على المرء مهما حاول ان يهرب منه : انه حوكم اينما ذهب ، ومهما دفنت راسك في رسال الصحراء ، او في رسال البيداء . ولا بد ان يظهر الاغتراب في حياة هؤلاء المتكربين للعصر على شكل عجز عن فهم ما يدور فيه او عدم قدرة على السلوك السوي ، او تسك بعادات لا تلقى من الاخرين الا السخرية ، او - على احسن الفروض - احساس طاغ بان كل شيء في العصر الحاضر خطأ ، وبان الايام الطيبة قد ولت الى غير رجعة ، وبان المرء قد كتب عليه ان يعيش في عصر ويتعلق بعصر اخر. وهذا من اجلى صورها .

ان المأساة التي تنطوي عليها هذه الازمة هي ان اصحاب هذا الاتجاه يبحثون عن الانتفاء ، ويفتشون عن جذورهم العميقة ، ولكنهم يزدادون اغترابا كلما توهموا انهم دعوا روابطهم بهذه الجذور. لان ذلك الاغتراب الزمني قد يكون اخطر من الاغتراب المكاني. فصحيح ان من يرتبط الى حد مفرط بثقافة معاصرة تنتمي الى مجتمع غريب عن مجتمعه هو - الى هذا الحد - شخص مغترب، ولكن الا يؤدي بعد الشقة في الزمان الى اغتراب اخطر ؟ الا يمكن ان تكون ثقافة المجتمع الذي ننتمي اليه غريبة عنا اذا كان يفصلها عنا بعد زمني وحضاري هائل ؟ وهل نستطيع ان نقول بصدق اننا نتمون حين نتعلق بثقافة هي حقا منتمية الى مجتمعنا ، ولكنها ظهرت في عصر تختلف جميع مقوماته عن عصرنا الى حد اننا لا نستطيع ان نتعرف على اي منها في حياتنا الراهنة ؟ الا تزداد وطأة هذا النوع من الاغتراب في عصرنا الحاضر بالذات ، حيث اصبح الجيل الجديد منفصلا عن الجيل السابق عليه مباشرة « بفجوة » اصبحت موضوعا للدراسات ومثيرة للازمات ؟

ان المكان في عصرنا ينكمش . والعالم يتجه الى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية . وفي مقابل ذلك تحدث في الزمان حالة عكسية : فهو يزداد امتدادا الى حد ان الفارق بين جيلين متعاقبين قد يزيد الان عن الفارق بين عشرة اجيال في القرون الماضية . وفي مثل هذا العصر السلي تزداد فيه

المسافات الزمانية اتساعا وتزداد فيه المسافات المكانية ضيقا ، وقد تكون العودة الى ثقافة سحيقة القدم مؤدية الى اغتراب اشد من ذلك الذي يؤدي اليه التعلق بثقافة بعيدة مكانيا . وبطبيعة الحال فان المغتربين زمانيا ينكرون ذلك عن طريق نظرة معينة الى الزمان، يؤكدون فيها ان التغير وهم ، وان الزمن لم يتقدم ، وان التطور خداع ، اي انهم يعززون بنظرة سكونية الى الزمان . ولكن التسارع المتزايد للتغير يثبت انهم ، في هذا ايضا ، انما يخدعون انفسهم.

خاتمة :

تبدو النعمة التي نختم بها هذا البحث نعمة حزينة ، اذ يتضح منها ان من ينكر التراث مغترب ، ومن يتمسك به مغترب ، ويبدو - تبعا لذلك - ان التصور والعجز الفكري امر مكتوب على الجميع.

على ان هدفنا - كما قلنا في مستهل هذا البحث - ليس حل اشكال التخلف الفكري بقدر ما هو القاء ضوء جديد على بعض المفاهيم الاساسية التي يشيع استخدامها عند معالجة موضوع التخلف. ومن المؤكد ان نصحيح هذه المفاهيم ، او على الاقل كشف اوجه القصور والخطا في استخداماتها الجارية هو امر له فائدته ايجابية ، لانه يمثل الخطوة الاولى في الطرق السليم - ونحن لا نطمح في ان نحقق اكثر من هذه الخطوة الاولى ، اما بقية الخطوات فانها رسالة جيل كامل، ومجتمع بأسره ، اذا توافر شرطا الاقتناع والارادة .

وتحقيقا لهذا الهدف ، نود ان نختم هذا البحث بعرض لاهم المفاهيم والافكار التي يمكن ان يؤدي هذا البحث الى تغييرها ، وهو عرض لا يقتصر على تلخيص ما جاء من قبل في البحث ، بل انه يستخلص بعض النتائج التي تؤدي اليها المقدمات المروضة في البحث ، والتي لا تظهر في هذه المقدمات الا بصورة ضمنية .

اولا : ان معنى التراث ذاته في ثقافتنا المعاصرة يحتاج الى مراجعة اساسية ، ذلك لان التراث الحقيقي هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق ويصبح جزءا لا يتجزأ منه ، اما التراث المنقطع، وغير المندمج، فربما لم يكن يستحق هذا الاسم . وما دامت كثير من مبادئ هذا التراث ومقوماته لم تصبح (لاسباب متعددة) جزءا من تكوين العقل العربي (بالمعنى الذي اصبحت فيهم مبادئ ويكن هيوما جزءا من العقلية الانجليزية ، او مبادئ ديكرات جزءا من العقلية الفرنسية) فان شرطا اساسيا من شروط « التراث » لا يتوافر فيها .

ثانيا : يترتب على ذلك ان فكرة « احياء » التراث لها عندنا موقع فريد ومعنى غير مالوف . ذلك لان التراث، بالمعنى الحقيقي، اعني التراث « المندمج » لا يحتاج الى احياء ، لانه حي بطبيعته ، حي في تجاوز التطورات التالية له وتصحيحها اياه ، بل في تنفيذها له. اما الاحياء الذي ندعو اليه فهو بحث للماضي بطريقة لا تاريخية واعادة كشف له بعد طول انقطاع في عصر مختلف ، مع توقع قيامه بوظيفة لا يستطيع التراث الحقيقي ان يقوم بها على الاطلاق . وهي حل مشكلات الحاضر .

ثالثا : واذا فالتشكك الحقيقية التي جعلت من نظرتنا الى التراث عاملا رئيسيا في تخلفنا الفكري ، ليست كون هذا التراث مليئا بالعناصر الغريبة او الخرافية او اللاعقلية (مع اغترافنا بالخطورة الشديدة لهذه العناصر) ، بل في كون هذا التراث منافسا للحاضر بطريقة « لا تاريخية » والوضع الصحيح هو الا تكون هناك اية منافسة بين الماضي والحاضر ، لان الحاضر يضم الماضي في داخله

ويتفوق عليه بنفس المعنى الذي تتفوق به الاجيال الجديدة على الاجيال القديمة دون منافسة بينها . فالفاصلة بين الماضي والحاضر امر لا معنى له ، اذا كانت النظرة الى التراث الفكري سليمة وصحيحة ، على حين ان هذه الفاصلة تشغل قدرا هائلا من خلافتنا الفكرية وصراعاتنا الايديولوجية .

رابعا : ومعنى ذلك ان التشخيص الذي نقدمه لظاهرة التخلف الفكري يتخلص من التضاد بين انصار التراث وخصومه ، ويتجنب اخطاء الفريقين المستمرة ، من لوم للتراث بلا تحفظ ، او امتداح له الى حد اطالة فعاليته حتى العصر الحاضر ، لان هذا التشخيص يضع التراث في اطاره التاريخي ، ويؤكد الفارق النوعي بينه وبين الحاضر اي استحالة المقارنة بينهما . وهكذا يتيح لنا هذا التحديد للمفاهيم ان نتجنب الوقوع في شرك المعركة التي لا تنتهي بين انصار الماضي وخصومه ، والتي يرى فيها كل فريق ما يريد ان يراه في التراث في ضوء فهمه للحاضر ولطريقة السلوك فيه .

خامسا : من هذه النقطة الاخيرة يتبين لنا ان الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر ، فاذا كنت ترى في التراث ما يؤيد الفكر الاشتراكي مثلا ، او كنت ترى فيه ما يؤيد الحكم الثيوقراطي المبني على سلطة الدين وحدها ، فان الخلاف بين هذا وذاك لا يرجع الى موقفين متعلقين بطريقة فهم التراث ، بقدر ما يرجع الى موقفين متعلقين بالحاضر ، يتم اسقاطهما على التراث .

سادسا : ومعنى ذلك ان مشكلة التراث ترد في حقيقتها ، الى ما فعلناه نحن به ، وطريقة تناول العصور التالية له ، وموقفها منه ، فاذا كانت تختزنه بطريقة سلبية دون انتفاع ودون تداول ، فانها تعبر بذلك عن عجزها هي ، لا عن عجز التراث في ذاته

ولذلك فان تخلف التراث هو تخلفنا نحن ، وعيوبه هي عيوبنا .

سابعا : ان اصلاح حاضرنا من خلال منطق العصر هو الاحياء الحقيقي للعناصر المجيدة والزاهية في تراثنا ، حتى لو لم يكن من الممكن التعرف على هذه العناصر في ثقافتنا الحالية . ولا بد ان يؤدي امتلاء الحاضر بالمعنى وبالضمون والهدف الى نظرة اكثر ثقة ، واكثر موضوعية الى التراث . اما فراغ الحاضر وعجزه فهو الذي يؤدي الى تشويه فكرتنا عن الماضي ، اما بالمح الزائد واما بالدم المفرط .

وبعد ، فان الكثيرين يدعون الى عصر نهضة ، مواز لعصر النهضة العربية ، حين يحدث في الثلث الاخير من القرن العشرين ، لا كثيرا من الصراعات التي كانت تدور في عصر النهضة الاوروبية بين عقلية العصور الوسطى والعقلية البادئة في التحرر ، تدور في حياتنا المعاصرة ، كما يظهر فيها ذلك التعاض غير المستقر ، وغير المريح ، بين هاتين العقليتين . وكل ما اود ان ا قوله هو ان عصر النهضة العربية ، حين يحدث في الثلث الاخير من القرن العشرين ، لا بد ان يكون مختلفا بصورة جذرية عن نهضة تحدث في القرن السادس عشر . كما ان سلوك اولئك الذين يجدون امامهم امثلة سابقة شقت الطريق امام العالم ، ينبغي ان يكون مختلفا عن سلوك اولئك الذين كانوا روادا اوائل لهذا الطريق ، والذين تحملوا وحدهم عبء التجربة الاولى وعانوا مشاكلها . ومع كل ذلك فقد كانت نظرتهم الى تراثهم ، في عصر نهضتهم ، نظرة ناضجة ، لا تخل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضرم الجديد ، وكانت بذلك عاملا حاسما في القضاء السريع على تخلفهم الفكري . فهل نقبل نحن ان تكون نظرتنا الى التراث ، في عصر نهضتنا الحالي ، اقل نضوجا ، واشد تخلفا ؟

العرا

مجموعة قصص بقلم

الدكتور سهيل ادريس

صدر حديثا

دار الآداب

على بحث « التخلف الفكري وأبعاده الحضارية » للدكتور فؤاد زكريا

تعليق

ان البحث الذي وضعه الدكتور فؤاد زكريا في موضوع « التخلف الفكري وأبعاده الحضارية » جدير بكل شناية وتدبر لانه يتناول مشكلة من أهم مشكلات الواقع العربي المعاصر ، ويعالجها بتجرد ووعي واطلاع ونفلا . ولما كان قد طلب مني أن أعلق على هذا البحث ، فاني أورد الملاحظات التالية راجيا أن تأتي تنمية لجهده ، وأن تسهم في استخلاص جوهر هذه المشكلة ورسم أبعادها ، وفي توضيح بعض جوانبها ، وفي إثارة النقاش وتركيز الحوار حولها ، تحقيقا للغرض الذي استهدفته الندوة الكريمة .

١ - يغيل اليّ ان الدكتور زكريا نظر الى موضوع « التخلف الفكري وأبعاده الحضارية » من زاوية واحدة هي نظرتنا الى تراثنا . ففي رايه ان هذه نظرة خاطئة في جوهرها لكونها « لا تاريخية » (ص ٢ ، س ٦) ، وهي التي أدت الى تخلفنا الفكري الحاضر . هذه النظرة الخاطئة ، وانزاعها الفريد في واقعا الفكري ، هما محور البحث ومنطوق المواقف التي يتخذها الباحث . ففي الصفحة الأولى مثلا (س ٨ من أدنى) يقول : « ومن ثم فان تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يركز أساسا على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ... » . وفي الصفحة التالية (س ٨ من أدنى) : « وسوف يكون جهدي خلال هذا البحث منصبا على إثبات ان الطريقة التي طرحت بها هذه المشكلة ، سواء من جانب انصار التراث أم خصومه ، لم تكن الطريقة الصحيحة ، وان هذه النظرة المخطئة الى التراث ، والى ثقافتنا الماضية في صلتها بالحاضر من أهم أسباب التخلف الفكري ، وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي » . وفي ص ١٩ (س ١١) : « ان المقارنة بين موقف الأوروبيين من تراثهم ، بل من تراثنا نحن ايضا وموقف الثقافة العربية من هذا التراث ، تكشف لنا عن مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري » . وفي ص ٢٢ (س ٩ من أدنى) : « فالمشكلة الحقيقية التي جعلت من نظرتنا الى التراث عاملا رئيسيا في تخلفنا الفكري ... » .

فهذه النظرة هي إذن : « عامل رئيسي » في تخلفنا الفكري ، أو « مصدر أساسي » من مصادره ، أو سبب « من أهم أسبابه » ، وينبغي ان تكون أساسيا لتحليل عوامله .

٢ - على ان الدكتور زكريا يقول ، من جهة ثانية (ص ٩ ، س ٥ من أدنى) : ان هذه النظرة « اللاتاريخية » الخاطئة هي « من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا » . وهنا لا بد للمرء من أن يتساءل : هل هذه النظرة « اللاتاريخية » الخاطئة ، التي أحسن الدكتور زكريا في ابرازها وتفصيلها ، عامل أو سبب أو مصدر (رئيسي أو هام) لتخلفنا الفكري ، أم هي مظهر من أوضح مظاهره ؟ ونحن نعمم جيدا ان كثيرا من الأحداث التاريخية والأوضاع الانسانية - ان لم نقل جميعها - هي بالوقت نفسه أسباب ومظاهر ونتائج . فتخلفنا التربوي مثلا هو علة من علل ضعفنا الاقتصادي ، ولكن هذا بدوره هو ايضا علة لذلك . فالأسباب والمظاهر والنتائج تكون في اغلب الاحوال متشابكة متفاعلة ، ومن الصعب جدا فصل بعضها عن بعض ، ومن العسير عند تحليلنا لأي وضع من الأوضاع ان نميز بين « سببته » من ناحية و « ظاهريته » من ناحية أخرى . واني أرى ان

الدكتور زكريا قد اقتصر أو كاد على الوجه « السببي » لنظرتنا - الخاطئة الى التراث ، وجعلها مدار بحثه في تحليل تخلفنا الفكري ، ولم يشر الى وجهها « الظاهري » أو « المظهري » الا إشارة عارضة . اما أنا فوافقه على ان هذه النظرة الخاطئة هي سبب من أسباب تخلفنا الفكري ، ولكنني لا أرى لها ذلك الدور الرئيسي الذي يميزها به ، واعتبرها مظهرا ونتيجة أكثر منها عاملا وسببا . وبكلمة أخرى : اننا لسنا ، في الدرجة الأولى ، متخلفين فكريا لاننا ننظر الى تراثنا نظرة خاطئة ، وانما نحن ننظر هذه النظرة بسبب تخلفنا الفكري .

٣ - ومن هنا كنت أرجو ان تكون نظرة الدكتور زكريا الى الموضوع أوسع وأشمل ، أي ان تتناول مختلف عوامل تخلفنا الفكري ومظاهره ، لا ان يقتصر على العامل الذي يبرزه . وهو نفسه ينبت هذا العامل بأنه رئيسي أو أساسي أو هام ، ولكنه ، اذ يصب اهتمامه عليه ، يكاد يوحي بأنه العامل الرئيسي أو الأساسي أو الأهم ، ان لم نقل العامل الوحيد . ليس ثمة عوامل أخرى ، رئيسية أو غير رئيسية ، وما هي ؟ ثم ما هي مظاهر هذا التخلف الفكري ونتائجه ؟ اني اعترف ان الموضوع واسع غير محدد ، وقد يضل المرء في شعابه المتشابكة . ولا ضير على الباحث ان يقرر بحثه على جانب من جوانبه كالأسباب دون المظاهر أو المظاهر دون الأسباب ، او حتى على سبب معين او مظهر محدود ، ولكن لا بد له في هذه الحال من ان يضع موضوعه ضمن نطاقه الشامل . فملاحظتي العامة على بحث الدكتور زكريا هي أذن ملاحظة مزدوجة : فمن جهة ان تحليله لتخلفنا الفكري هو ، بالفعل ، تحليل احدي الظواهر ، في حين اني أجد الأحداث التاريخية أوسع واشد تمكدا من ان تكون ناشئة عن عامل واحد مهما يكن شأنه ، ومن جهة ثانية ان ما يراه عاملا اوليا وما كاد يجعله عاملا وحيدا لتخلفنا الفكري (اي نظرتنا الخاطئة الى التراث) اراه بمقايير مظهرا ونتيجة بالدرجة الأولى وسببا بالدرجة الثانية او الثالثة .

٤ - ومن هنا فاني اعتقد انه يجب ان نخرج من الوضع الذاتي للعقل العربي المعاصر في نظرتنا الى الماضي الى السياق الموضوعي لذلك الماضي . والحقيقة الكبرى التي تواجهنا في ذلك السياق هو ما أشار اليه الدكتور زكريا عند كلامه عن « الانقطاع الحضاري » (ص ١٣) . فالحضارة العربية ، بعد ان نمت وزدهت وأثمرت عدة قرون ، توقفت عن النمو والانمار ، وهذا التوقف ، كما هي الحال في كل حضارة من الحضارات ، هو بدء الانحلال والتخلف . وقد نختلف - حسب مفاهيمنا لمباعت الحضارة ومقوماتها ولتنوير مجرى التاريخ - في تعيين بدء هذا التوقف . ولكن لا مجال للاختلاف في حقيقته وواقعه . فلا بد إذن من استكشاف أسبابه وتحليل عوامله لان هذه الأسباب والعوامل هي التي أدت في نهاية الامر الى تخلفنا الفكري الحاضر . وليس مع لي الدكتور زكريا ان أخالفه عندما يقول (ص ١٣ ، بدء الفقرة الثالثة) : « هذا الانقطاع الثقافي إذن أمر واقع ، وليس هنا مجال تحليله ، ولكن يكفي ان نقرر حدوثه فحسب » . ذلك اني اعتبر ان النظر في هذا الانقطاع ومحاولة تحليل عوامله يجب ان يكون مركز هذا البحث ومنطلق المعالجة ، لان الانقطاع الحضاري ، او التوقف الحضاري ، هو الذي أدى الى تخلفنا الفكري الحاضر . فما هي أسبابه وعوامله ؟ لماذا توقفت الحضارة العربية

عن النمو والانتاج والمطاء ، فتخلفت وورثنا نحن منها هذا التخلّف ؟ وهنا لا بد من إشارة عارضة ، ولكنها هامة . فقد بدأ الدكتور زكريا كلامه عن هذه الظاهرة أو السمة بتسميتها « الانقطاع الحضاري » ، ثم عاد فجعلها « الانقطاع الثقافي » (ص ١٣ ، بدء الفترتين الأولى والثالثة) . وحيداً لو التزم التسمية الأولى ، لأن الحضارة أوسع من الثقافة واشمل ، بل أنها تؤلف كيانا عضوياً موحداً يضم السى الاوضاع الثقافية الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسواها . والثقافة ، مهما يعظم تقديرنا لها ، تبقى عنصراً من عناصر الحضارة أو وجهاً من وجوهاً أو جزءاً من مضمونها .

نعود ، بعد هذه الملاحظة العارضة ، الى تساؤلنا : لماذا انقطعت أو توقفت الحضارة العربية : أكان ذلك لعجز العرب من التغلب على مصيبتهم القبلية والعائلية والفردية والانصراف في ولاء أو رابطة أعظم وأوسع ، أم للضعف والنازعات الجنسية بينهم وبين سواهم من الشعوب التي انخرطت تحت راية الإسلام ؟ أم لأن بعض هذه الشعوب لم تكن لها سابقة في الحضارة ، فلم تسهم في الانجاز الحضاري الإسلامي ، بل العكس عطلته وشلت حيويته عندما تسلمت زمام الحكم والسيطرة ، أم لأن العرب بعد فتوحاتهم الباهرة اخطوا يفقدون روح المبادرة والافدام وينصرفون الى التلهي والتنعم ، أم لأن الانجاز الحضاري العربي ذاته - على عظمته - كانت تعثره نواقص جوهرية هي التي أدت آخر الامر الى توقفه وانقطاعه ، أم لأن هذا الانقطاع هو سنة التاريخ وسبيل كل حضارة من الحضارات ، فكل حضارة تولد وتنمو وتزدهر ثم لا بد لها من ان تفسد وتنحل ، أم لاجتماع بعض العوامل أو كلها ، أم لعوامل أخرى غيرها ؟ أقول ان تحري هذه العوامل الموضوعية لتوقف الحضارة العربية أو انقطاعها ضروري لفهم تغلغلنا الفكري الحاضر ، الذي هو وليد هذا التوقف أو الانقطاع ، وضروري كذلك لمعالجة التخلّف المذكور ومحاولة الخروج منه الى الحيوية الفكرية والتقدم الحضاري .

هـ - وما دمنا في مجال الكلام عن هذا الانقطاع ، يجدر بنا ان نشير تساؤلاً آخر . أصحيح ، كما قال الدكتور زكريا (ص ١٣ ، س ١ - ٢) ، « ان سمة الانقطاع الحضاري هي الصفة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية » . اني اعتبر هذا القول صحيحاً اذا كان المعنى به ظاهرة بارزة من ظواهر تراثنا ، وهي ظاهرة لا نستطيع انكارها . اما اذا كان المقصود به ان هذا الانقطاع هو الصفة المميزة للتراث العربي دون غيره من التراثات ، فاني لا أستطيع قبوله . ولعل ما يثير الشك في نفسي هو قوله في مفتتح بحثه (ص ١ ، س ٨ من أدنى) عن الموقف العقلي العربي الحاضر : « ومن ثم فإن تحليل عوامل التخلّف الفكري العربي ينبغي أن يرتكز اساساً على بحث تلك الصلة الغريبة بين الماضي والحاضر في العقل العربي ، وهي صلة أزم أن لا يوجد لها نظير في الثقافات الأخرى » ، و (ص ٢ ، س ٢) : « ان السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر ، في الثقافة العربية ، هي ان الماضي مائل دائماً امام الحاضر ، لا بوصفه مندمجاً في هذا الحاضر ومتداخلاً فيه ، بل بوصفه قوة مستقلة عنه ، منافسة له ... ولو شئت ان ألخص هذه السمة في كلمة واحدة ، لقلت ان نظرنا الى الماضي « لا تاريخية » .

اني ، من جهتي ، أزم أن لا الانقطاع الحضاري كظاهرة موضوعية للتراث العربي هو ظاهرة مقصورة على التراث العربي أو مميزة له عن التراثات الأخرى ، ولا الموقف الذاتي العربي المصاصر من هذا التراث هو سمة تنفرد بها ثقافتنا العربية الحاضرة وليس لها نظير في الثقافات الأخرى . ان الانقطاع قد حدث في كل حضارة انسانية سابقة زهت ثم انحطت وتفسخت ، ولست أرى ان حضارتنا العربية هي فريدة في هذا المجال . ويكفيني هنا ان أحيل القارئ الى الكتاب الجليل للمؤرخ الشهير ارنولد توينبي « دراسة في التاريخ » ، والذي يحلل سياق نيف وعشرين من الحضارات الكبرى التي قامت في التاريخ ويظهر أنها كلها - ما عدا الحضارة الغربية

الحديثة - قد توقفت وركدت بعد نموها وازدهارها وتضعفت وانحلت بسبب هذا التوقف والركود . حتى الحضارة الغربية الحديثة فان ثمة مظاهر خطيرة عديدة توحى بأنها هي ايضا قد دخلت مرحلة التضعف والانحلال . فهل يصح إذن ان نقول ان « الانقطاع الحضاري » هو صفة مميزة للحضارة العربية اذا كان المقصود أنه يميزها عن سواها من الحضارات ؟ ألم يكن هذا شأن الحضارة الهندية والحضارة الصينية ، بل شأن الحضارة الغربية ذاتها التي توقفت وانقطع سياقها - قليلاً أو كثيراً على اختلاف بين المؤرخين والمحللين - طيلة عدة قرون في العصر الوسيط ؟

وكذلك فيما يتعلق بالموقف الانقطعي الذاتي في العقل العربي بين الماضي والحاضر ، أصبح ان هذا الموقف هو ظاهرة « لا يوجد لها نظير في الثقافات الأخرى » و « السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في البلاد العربية » ؟ اني أميل الى الاعتقاد ان هذه الظاهرة تسم ادوار التخلّف والانحطاط في اية حضارة كان لها ماض زاه وانجاز سابق رائع . فان من سمات تغلغلها أنها تلتفت الى الماضي ولا تتطلع الى المستقبل ، فتتخدر بشعور الاعتزاز بالتراث ولا تحس بضرورة « تجاوزه » ، ويفقد هذا التراث عبثاً عليها شألاً ومهملاً ، بدلاً من ان يكون باعثاً ومحبيها كما هي الحال في ادوار الانبياء والنمو . يصبح الماضي محط النظر ومرتكز الطموح فينفض عن واقع الحاضر ، بدلاً من ان يكون خاصماً للنقد ومنطلقاً لانجازات جديدة « تتجاوزه » وتسمو عليه ، او كما يقول الدكتور زكريا (ص ١١ ، س ٨ من أدنى) : « يصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر ، ويظل الفكر « متخلفاً » ، راجعاً الى الوراء ونافراً الى الخلف وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر أمراً مستحيل التحقيق في ظل هذه النظرة التراجعية للاتاريخية » . اني أزم ان هذه النظرة التراجعية هي سمة لادوار التخلّف والتضعف في الحضارات والثقافات بوجه عام لا سمة تنفرد بها الثقافة العربية .

٦ - وثمة ملاحظة أخرى على ظاهرة الانقطاع هذه . ما هو الذي انقطع بالفعل ؟ ان جوابنا على هذا يتوقف على مفهومنا للتراث . ويخيل اليّ ان الدكتور زكريا يقصر هذا المفهوم على « الفترة الالامية » التي « وصل فيها (العلم والفكر العربي) الى أقصى درجات التقدم المتاحة في القرون الوسطى » (ص ١٣ ، س ١٣ و ٩ - ١٠) والتي تلتها فترة انتشار الفلام وتوقف التقدم الممتدة الى عصر قريب « قد يكون هو القرن العشرون او التاسع عشر على أحسن الفروض » (ص ١٣ ، س ١٥ - ١٦) . ومن هنا قوله « ان ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطاً متصلاً وان هذا الانقطاع هو الذي أدى الى تشويه نظرنا الى الماضي والحاضر على السواء » (ص ١٣ ، س ٧ - ٨) . والواقع هو ان تاريخنا ، كتواريخ جميع الشعوب ، يكون خطاً متصلاً وان الذي انقطع ليس التاريخ أو التراث بكامله ، وانما الذي انقطع هو الابداع الحضاري ، والذي توقف هو التقدم الحضاري . ولذلك يجب الا نقصر « التراث » على الانتاج الإيجابي والأشعاع المضيء في فترة معينة فحسب ، بل ان نمدّه على جميع ما ورثنا من الماضي من عهود الالامة والمظلمة معاً ، عهود الابداع والتقدم وعهود الركود والتأخر . والواقع هو ان الفرد العربي المعاصري اليوم يتحسس باحاسيس وينطلق من مفاهيم هي مزيج مما تلقاه من تراثه كله ، وخصوصاً من تراثه القريب الذي ساد فيه التخلّف وتغلب الجهل على العلم و « الفيبات والافكار الاسطورية » على الجهد العقلي . ولذا ، فلا بد من فريدة هذا التراث ، ومن فصل إيجابياته عن سلبياته ، لانه لا يزال فاعلاً فينا ، شئنا ام أبينا ، فعلياً ان نتحرى المسار المختلفة في حياتنا لننمّز ما يصلح لحاضرنا ومستقبلنا ولنتخلص مما لا يصلح بل يعيق ويسبب .

٧ - اني أوافق الدكتور زكريا في « ان الاحياء الحقيقي للتراث انما يكون عن طريق تجاوزه واتفاده سلماً لمزيد من الصعود . انما احياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث » (ص ١٦ ،

س ١١ - ١٢) . ولكن كيف يمكننا ان نتجاوز هذا التراث ونتخذة سلما لزيد من الصعود اذا لم نعرفه على حقيقته ؟ واذا لم ننتقده ونغربله ؟ وليس يجدينا كما يقول : « الامتناع عن توجيه الدم أو المدح الى التراث » الا اذا كان ذلك داخل الاطر التاريخي الخاص به (ص ٥ ، س ٤ من أدنى) . طبعاً لا يعق لنا ان نطبق على الماضي مقاييس الحاضر ، ولكن يمكننا على الأقل ان نتساءل : لماذا استطاع التراث ان يزهو ضمن الاطر التاريخي الخاص به ، ولماذا عجز عن ان « يتجاوز » هذا الاطر الى اطار آخر ؟ ومن مجابتهنا لهذا السؤال تتضح لنا امكانيات تجاوزه في الوقت الحاضر ، وهكذا يكون الاحياء الحقيقي نابعا من نقد التراث . اما الاسترجاع فحسب ، الذي يضيق بالنقد ويبقي اعاده الماضي كما هو ، فاني ارى مع الدكتور زكريا انه في حقيقته قضاء على التراث ، بل اذهب الى القول - ولا أشك في ان الدكتور زكريا يوافقني عليه - انه قضاء لا على التراث فحسب ، بل على الحاضر والمستقبل ايضا .

٨ - ولكن اذا كان الاسترجاع المطابق امر غير مرغوب فيه ، بل ليس ممكناً حتى لو اردناه ، فان هذا يجب الا يجرنا الى الطسوف الآخر فنقول : « ان من الممكن ان تقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الاولى ، على اساس الرفض الحاسم للتراث ، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث يمنع من استثماره في خط متصل حتى الحاضر . وعندئذ لا بد ان ترفع النهضة شعار « البدء من جديد » كعلامة على تحدي التراث » (ص ١٩ ، س ٣ - ٦) . قد ترفع النهضة هذا الشعار ولكن هل يمنحها ان تطبقه فعلاً ؟ انسي اقر انه يجب ان نبدا من واقع الحاضر ، بل من تطلعات المستقبل . ولكن هل يمكننا ان نقطع صلتنا بالماضي قطعاً باتا حتى في المراحل الاولى من نهضتنا ؟ الا يكون هذا القطع موقفاً « لا تاريخياً » مقابلاً للموقف « اللاتاريخي » الآخر الذي تحدث عنه الدكتور زكريا مطولاً وحذرنا من مغباته . لا ضير علينا اذا كنا نعني بـ « تحدي التراث » مجابته ونقده والتصميم على تجاوزه ، اما اذا كنا نعني « الرفض الحاسم للتراث » ، فاني ازمع ان هذا الرفض الحاسم هو ، كالأسترجاع المطلق ، امر غير مرغوب فيه ، وغير ممكن حتى لو اردناه ، لان الحاضر هو وليد الماضي وتناج التراث . نستطيع - بل يجب علينا - ان نتجاوز الماضي على ان يتضمن هذا التجاوز كل ما في الماضي من خير وابداع . ولست اظن انه يكفي في عملية التجاوز هذه ان نتوجه الى الحضارة الأوروبية وحدها على اساس « ان الحضارة الأوروبية هي التي حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة ، اعني انها صانته عن طريق تجاوزه وتصحيحه وتفنيد ، وضمنت له من خلال موته حياة مستمرة » (ص ١٧ ، س ٢ - ٤) . قد تكون الحضارة الأوروبية قد حفظت التراث العربي العلمي والفلسفي وتجاوزته ، ولكن ثمة جوانب أخرى من التراث العربي ، وأهمها التراث الادبي ، لم تعرفه الحضارة الأوروبية ولم تتجاوزه بالتصحيح والتفنيد ولم تضمن له من خلال موته فيها حياة مستمرة ، كما ان هناك تراثاً عربياً فنياً ، في العمارة والصنع والزخرفة والموسيقى ، قد عرفته الحضارة الأوروبية ، ولكن ظلت له شخصيته الخاصة ولم يذب او يتجاوز في تلك الحضارة . ان استكشاف العناصر الإبداعية في هذه الجوانب من تراثنا ، واستخلاص حوافز الإبداع في ما أخذه الغرب وتمثله ثم تجاوزه من علم وفلسفة ، جديران بأن يعززا نهضتنا ، وان يحفظا بالوقت ذاته أصالتنا . وبكلمة أخرى : ان تصميمنا على التجرد من كل ما في تراثنا من راسب التأخر والتخلف يجب ان يتمشى مع حرصنا على استعادة كل ما احتواه من حوافز الانطلاق والتقدم .

٩ - ولنطبق هذا على « درس النهضة الأوروبية » الذي حله الدكتور زكريا (ص ١٧ - ١٩) . ومما ذكره في تحليله هذا : « واول

ما نستخلصه من هذه الدراسة هو ان الأوروبيين لم يدخلوا من اعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي الى صميم ثقافتهم » (ص ١٧ ، س ٥ من أدنى) . ويفهم من الجملة التالية ان الدكتور زكريا يعني بهذا التراث الكامل « تراث الفكر الارسطي » (س ٣ من أدنى) . ويرى بعض الباحثين ان الأوروبيين لم يرفضوا التراث الارسطي بكامله . لهم رفضوا المنطق وما وراء الطبيعة والعلوم الطبيعية ، ولكنهم ظلوا يتأثرون بكتب أرسطو الاخلاقية والسياسية . ثم لما جاءهم كتب افلاطون وأرسطو بأصولها اليونانية من اهل القسطنطينية اللاتين الى اوربا اقبلوا على دراستها بنهم لانهم ، بدافع اعجابهم بالاصول اليونانية ، كانوا حريصين على الاطلاع عليها مباشرة لا عن طريق ترجماتها العربية او العبرية فحسب . ولكن لو فرضنا انهم ثاروا على الفكر الارسطي ورفضوه فان هذا الفكر ، على اهميته وسيادته طيلة القرون الوسطى ، لم يكن يمثل التراث الفلسفي اليوناني بكامله . اذ يجب ان ننسى ان الفكر اليوناني من ايام طاليس بدا يتجه نحو الطبيعة ويتساءل عن ظواهرها وعللها ويتحررها بالاساليب العقلية ، ثم جاء سقراط وافلاطون وأرسطو فاضافوا الى الاهتمام بالطبيعة الاهتمام بالانسان بالاساليب العقلية ايضا . وهكذا كان للعقلانية الأوروبية في عصر النهضة وما بعدها جذورها العميقة في الفكر اليوناني ، وكان رجال النهضة ورجال عصر التنوير واعين لهذه الجذور ، ولا اظننا نستطيع القول انهم « في مجال التفكير العلمي والفلسفي رفضوه (التراث اليوناني والروماني) رفضاً قاطعاً » (ص ١٧ ، س ١٢) . ومع ان الدكتور زكريا يؤكد ان الأوروبيين « عادوا الى التراث اليوناني والروماني في مجال الفنون والآداب » (ص ١٧ ، س ١١ - ١٢) ، فان هذا التأكيد يكاد يأتي عرضاً ، لان النهضة الأوروبية تمثل عنده في جوهرها موقف الرفض القاطع للقدماء « ولم يكن في موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم ، بل قد اصبح هذا الموقف هو اساس مجدهم وهو الذي وضعهم على قمة الفكر والعلم في القرون الوسطى » (ص ١٨ ، س ٦ - ٨) . وفي رأينا ان حركة النهضة لم تكن تمثل رفضاً قاطعاً . انها كانت ، من جهة ، رفضاً للعقلية اللاهوتية الكلامية الوسيطة التي جندت منطق أرسطو وفلسفته لغاياتها ، ولكنها كانت ايضا ، من جهة أخرى ، بمثابة للتراث اليوناني في عقلانيته وللتراث اليوناني اللاتيني في « انسانيتهما » ، وفي روائع أصولهما الادبية والفنية . ان « النهضة » كانت حركة بنزعات التجدد والتواصل معا . ومن هنا كانت عظمتها وكان اثرها البارز في الحضارة الأوروبية .

١٠ - وبعد ، فقد اطلنا الحديث عن التراث وكنا نخرج عن الموضوع الاصلي وهو : « التخلف الفكري وأبعاده الحضارية » . فلا بد ان من ان نتحرى العوامل المختلفة لهذا التخلف ، وان نتساءل عن ابعاده الحضارية . ولست ادري بالضبط ما هو المقصود بهذه « الابعاد » . ان هذا التعبير يحتاج الى مزيد من التدقيق والتوضيح . فهل المقصود هو اثار تخلفنا الفكري في اوضاعنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفي سلوكنا الخاص والعام ، ام المقصود هو دلالة تخلفنا الفكري على وضعنا الحضاري العام . ومهما يكن من امر ، فان هذا الجانب من الموضوع يحتاج الى دراسة خاصة والى معالجة يصعب ان يستوعبها نطاق البحث الذي نحن بصدد .

ويسرني في ختام هذا « التعليق » ان اعود فأنشد بما في هذا البحث من موضوعية وجراة وتجديدية ، ومن تأكيد سديد على « التاريخية » الصحيحة ، وعلى ضرورة تجاوز الماضي ، وعلى اولوية الحاضر ، ومن تسلسل منطقي ووضوح فكري . كما اعود الى القول ان ملاحظاتي ليست سوى تلمحة لهذا البحث ارجو ان يجد فيها الدكتور زكريا والمشترون في الندوة ما هو حري بالاعتبار والتسديد والنقاش .

الخصوصية والاصالة

- ١ -

على راس القضايا التي يواجهها الفكر والفكر العربي اذ يتعرض لقضية النهضة بوجه عام ، والنهضة الحضارية بوجه خاص ، ذلك التناقض الذي يستشعره الثقاف العربي بين مفهومي الـ « اصالة » والـ « عصرية » . ومرد ذلك الى ان الفكر العربي والفكر العربي الذي يعي ذلك الفكر ويعبر عنه ويطوره انما يتحرك في اطار الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث ، وبالتالي لا يملك ان يخرج عليه ما دام انه قابل للمفاهيم والنظريات والمناهج المكونة لذلك الفكر الحديث . وفي هذا يكمن الخطر كل الخطر .

ان الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث يتكون من مجموعة من المفاهيم ، والنظريات ، والمناهج التي وجدت صورتها الحالية في الغرب - في اوروبا اولا ثم في امريكا الشمالية بعد حين ، في الفترة التي تتراوح بين القرن الخامس عشر والقرن العشرين . وهذه الفترة بالتدقيق انما هي مرحلة صعود الغرب الاوربي الى مكانة الهيمنة على مصائر ومفاتيح العالم ، بعد بداية الاكتشافات البحرية الكبرى ، وتكون البورجوازيات التجارية الوطنية في اوروبا وتكون الفلسفة الانسانية ، العقلانية ، الليبرالية ، العلمية ، على اختلاف مدارسها في اوروبا . ومعنى هذا ان ما نطلق عليه الفكر الاجتماعي الفلسفي لم يتكون كنتيجة للدراسة المقارنة للمجتمعات القومية والمناطق الثقافية والبيئات الحضارية المختلفة التي منها يتكون العالم ، تلك الدراسة التي وحدها يمكن ان تكون ارضية صالحة لاقامة الاحكام والتحليلات والقضايا النظرية العامة - وانما يمثل كما بينا مرارا وتكرارا بالتفصيل ، الرصيد الفكري المحلي لمرحلة هيمنة الغرب ، وهو بالتالي يمكن اعتباره على احسن الفروض مجموعة من القضايا وافكار السابقة على المرحلة العلمية والتي يمكن ان تستعمل كافتراضات علمية فقط لا غير .

ومن بين هذه الافتراضات ان عملية التطور الاجتماعي ليس فقط عملية لا نهائية وانما هي ايضا عملية تتكون في الاساس من ارجاع جميع المجتمعات القومية والمناطق الثقافية والبيئات الحضارية بالقوة - القوة السياسية بمعناها الشامل ، وفي قلبها تلك العلاقة الحدية بين السلطة السياسية والهيمنة الفكرية - الى نمط تكون وتطور المجتمعات الغربية المتقدمة . من هنا ، من هنا ، بالفضبط ، بدا ذلك التناقض الذي قلناه بين الاصالة والعصرية . فالعالم العربي ، حول مصر ، يكون احدى دائرتين في الحضارة الشرقية بوجه عام الى جانب دائرة آسيا حول الصين . والعالم العربي ، حول مصر ، يستشعر تماما في اعماقه انه فقد الصدارة منذ القرن الخامس عشر بالفضبط ، عندما « اصبحت بلاد مصر خيرا لغيرها » ، اي عندما اصبحت ديار الاسلام والامة العربية محلا لموجات متتالية من الغزو الصليبي والاستعمار التقليدي ثم الامبريالية والصهيونية .

وعلى هذا الاساس فان اشكالية حركة التحرر في العالم العربي ليست اشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية الى مرحلة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية ، كما هو الحال مثلا في امريكا اللاتينية او بعض القطاعات في افريقيا السوداء ، وانما هي على وجه التدقيق ثورة من اجل الانتقال من التدهور

الحضاري الى النهضة الحضارية . وجدير بالذكر هنا ان تعبير النهضة كان ولا يزال التعبير المركزي للمصطلح السياسي لنهضة مصر والعالم العربي منذ مطلع القرن التاسع عشر ، كما كان تماما في اليابان والصين وفيتنام وفضاءات من الهند . ان النهضة الحضارية هي وجهة ذلك النسيج المتشعب من الحركات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية والوجدانية والدينية التي منها يتشكل معدن التحرك العربي المعاصر كله .

من هنا اذن ، كما بينا ، اصبحت الاشكالية الاساسية للتحرك العربي هي المحاولة على تبين الاجوبة الصالحة لتساولين : لماذا الانحطاط ؟ وكيف تتحقق النهضة ؟

فريق ذهب الى تأكيد الاصالة ، ووجد وجهته الفلسفية فيما اطلقنا عليه الاصولية الاسلامية . وفريق ثان وجد وجهته الفلسفية فيما اطلقنا عليه العصرية الليبرالية . وقد بينا ان تازم الامبريالية ، وما صاحبه من عجز البورجوازية المحلية في انجاز مهام الثورة الوطنية التحريرية حول الثلاثينيات من هذا القرن ، ترتب عليها تفرع كل من هذين الاتجاهين الرئيسيين الى شعبتين ، شعبة محافظة ، وشعبة راديكالية جذرية . فانقسم الاتجاه المصري الليبرالي الى شعبة محافظة تتكون من احزاب وايدولوجيات البورجوازية المحلية ، وشعبة راديكالية جذرية اتجهت نحو الاشتراكية بوجه عام والماركسية الوطنية بوجه خاص . وانقسم اتجاه الاصولية الاسلامية الى شعبة محافظة اتخذت وجه السلفية وايدولوجية الاخوان المسلمين ، وشعبة راديكالية جذرية اتخذت في الاساس وجه التنظيمات والايدولوجيات القومية العربية بوجه عام وما اطلق عليه الناصرية بوجه خاص .

ومن هنا تبرز صعوبة الاحتفاظ بالتناقض الذي ورثه العقل العربي من اطاره الغربي . لم تعد الاصالة حكرا على اتجاه او مدرسة وانما اصبحت القاسم المشترك لاهتمامات القطاع الاكبر من المدارس الفكرية والقوة السياسية المتحركة في عالمنا العربي اليوم . ولم تعد العصرية او المعاصرة حكرا على قطاع معين ، وانما اصبحت في الصف الاول من اهتمامات عين هذه المدارس الفكرية والقوى السياسية . حقيقة حاول الاتجاه السلفي ان يصبغ فكرة الاصالة بمضمون رجعي متخلف وكانه في تناقض مع التحرك المصري ومقتضياته . كما ان الجناح المرتني بين احضان الامبريالية الغربية - جناح العملاء الحضاريين - يتشبث بطروحة براقة ساذجة مؤداها ان العصرية تدبر ظهرها الى الاصالة وكانهما في تناقض تام .

لكن الارضية الاجتماعية والسياسية والفكرية في العالم العربي تبدلت جوهريا وفي الاساس وبوجه شامل ، كما قلنا وبيننا مرارا . وليست موجة التحركات التي اعادت ولا زالت تعيد تشكيل المجتمعات العربية اليوم ، وليست السويس و٦ أكتوبر ، الا دليلا ساطعا على ذلك .

اذن يجدر بنا ان نسأل : ما هي العلاقة بين الاصالة والعصرية ؟ واذا كان هناك تناقض لا يزال قائما ، سواء بشكل صريح او ضمني ، في العقل العربي ، فكيف يمكن الربط بين الاصالة والعصرية ؟ او بعبارة اخرى : كيف يمكن تحقيق العصرية الاصيلية

يمكن البحث عن الاصاله ، بعد الاعتراف بان العالم يتكون من وحدات قومية ومناطق ثقافية وبيئات حضارية متميزة ، على مستوى او في صعيد الروح المجردة ، اي في مستوى مثالي . وهذا تماما ما فعله ويفعله المستشرقون ومن حولهم ذلك الحشد الهزيل من العملاء الحضاريين العرب فالاصالة عندهم اقرب ما تكون الى متحف للمخلفات والرواسب ، فكل ما هو متخلف وصالح لوقف التقدم - والذي تتكون منه العقليّة الاسطورية على وجه التدقيق ، يطلق عليه انه اصيل ، وتسلط عليه الاضواء ، وينكب عليه الدارسون والمنظرون باسم المحافظة على الشخصية القومية وجلود الماضي الخ.

ومن ناحية اخرى جاء ماكس فيبر ، عميد الفكر الاجتماعي في الغرب الناهض لماركس ، يؤكد ان كل قومية تتشكل حول نمط مثالي idealtypus وان ذلك النمط المثالي هو معطى مجرد ، لم يتشكل ، وبالتالي لا يمكن اعادة تشكيله وفقا للتطور التاريخي المتميز لمجتمعات قومية بشرية متميزة . هكذا باخصار تم الالتقاء بين المستشرقين السلفيين والفكر الاجتماعي المثالي في وقتنا هذا . ولا يغفل على الاذهان ما في هذه النزعة من ضرب الوحدة القومية والجهية الوطنية المتحدة وتقسيمها بشكل مقتعل بين انصار الاصالة - بهذا المعنى المسمم المحدود - واخوانهم في الوطن . فهناك مثلا في افريقيا الشمالية على وجه التحديد ما يسمى « تعليم اصوليا » ، وهو التعليم باللغة العربية حسب المناهج الازهرية ، الى جانب التعليم المصري ، وكان الوطن يجمع بين قومتين متميزتين حوله ، وكان التراث العربي الاسلامي يمثل الردة او وجهته الماضي ، وكان تقليد الغرب هو وحده الجدير بان ينمت بالعصرية . هكذا تنقسم الطبقة السياسية على بعضها ، في عملية انتحارية لا يفيد منها الا الاستعمار .

وعلى هذا الاساس ، راينا ان نركز جهودنا الميدانية ومحاولاتنا النظرية حول اعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على اساس تفاعل المجتمعات في الشرق والغرب . وقد اقتضى هذا الجهود التركيز بشكل اساسي على مفتاح نظري قادر على الربط بين المجتمعات والمعطيات من ناحية ومستوى التعميم النظري من ناحية اخرى ، وكان هذا المفتاح هو : تصور الخصوصية ، وقد عبرنا عنه بشكل محدد عام ١٩٧٠ ، على اساس العمل القائم المنشور تباعا منذ عام ١٩٦٢ .

ان تصور الخصوصية يتشكل من مستويات ثلاثة :

١ - المستوى الاول يعني بالتركيب الداخلي لتصور الخصوصية . وعندنا ان هذا التركيب الداخلي يهدف الى تبين النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومي معين . وهذا النمط انما هو على وجه التحديد نمط العلاقة المتبادلة والتأليف بين اربعة عوامل محورية تكوينية لكل مجتمع اي لكل استمرارية اجتماعية :

١ - عامل انتاج الحياة المادية لمجتمع معين في اطاره الجغرافي والايكولوجي (وهذا ما يطلق عليه أسلوب الانتاج) .

ب - اعادة انتاج الحياة (وهذا هو بعد الحياة الجنسية البيولوجية على وجه التحديد) .

ج - النظام الاجتماعي (السلطة والدولة) .

د - العلاقات مع البعد الزمني (نهاية الحياة الانسانية ، الاديان والفلسفات) .

ان تطبيق هذا المربع التكويني على المعطيات الاقتصادية الاولى سوف يثري تحليلنا للمجتمعات البشرية الى درجة كبيرة جدا .

٢ - المستوى الثاني يعني بتحريك هذا المربع التكويني عبر

١ - التطور التاريخي يضع في المقام الاول عنصر الزمان . ومن هنا الاهمية المركزية لمفهوم ما اطلقنا عليه « عمق المجال التاريخي » . فكلما تعمق ذلك البعد ، كلما امكن ان ندقق في ادراكنا لكيفية تحرك المربع التكويني للاستمرارية الاجتماعية . ومن حسن الحظ ان الغالبية الكبرى للمجتمعات البشرية تتكون من مجتمعات قومية تتراوح بين اقدم القوميات في العالم (مصر ام الدنيا) وبين المجتمعات القومية الحديثة في اوروبا الغربية مثلا .

ب - اما عنصر « المكان » - الذي عني به بطريقة مبسطة خلاصة الدكتور جمال حمدان حديثا - فانه يعني على وجه التحديد ان كل مجتمع بشري يحيا ويتطور في مجال جغرافي محدد بالنسبة للمجالات الجغرافية الاخرى ، وهذا ما تعني به الجغرافيا السياسية geopolitic ، كما انه يمارس وجوده وتطوره التاريخي في مجال جغرافي له تركيب داخلي محدد وهذا ما تعني به الايكولوجيا التي ترصد الامكانيات والطاقات البشرية والحوية معا .

٣ - المستوى الثالث هو مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير . وعلى وجه التحديد : ان تحريك المربع التكويني على مدى التطور التاريخي في اطاره الجغرافي سوف يشكل العلاقات المتبادلة ، وبالتالي الاهمية النسبية ، لكل عنصر من العناصر التكوينية الاربعة بطريقة محددة ، مما يؤدي ، على مسر الاجيال ، الى تشكيل خصوصية كل مجتمع قومي محدد ، مثلا : دور الدولة والجيش في الحياة المصرية ، اهمية مستوى الثقافة الوطنية في ايطاليا والمانيا ، ايدولوجية اقتحام الحدود واللاقومية من المجتمع الامريكي ، التزعة التجريبية الموضوعية في المجتمع الانجليزي ، استيعاب الثقافات في دائرة الشخصية القومية في المجتمع الصيني الخ ..

وجملة القول ، وهذه الصفحات القلائل ، مجرد لفت نظر الى اهمية الموضوع ، ان تصور الخصوصية الذي نقدمه في اعمالنا يهدف الى تسليح الفكر المعاصر وخاصة الفكر القومي العقلاني التقدمي ، باداة علمية ، مبنية على التحليل التاريخي الموضوعي الدقيق ، لتبين ما هو اصيل حقيقة في الاستمرارية التاريخية لمجتمع قومي معين ، وما هو ، بالتالي ، القالب القومي المتميز الذي يمكن ويجب اثرؤه بعدد من المعطيات والتجارب المصرية دون غيرها كما انه ، وقد يكون هذا اهم بكثير ، يمنح الفكر المعاصر ورجاله الوسيلة الفعالة للتعبير بعملية تطوير المجتمعات القومية بحيث تصبح عصرية قومية على اساس اصالتها الموضوعية التاريخية ، ومن خلال هذه الاصالة الموضوعية التاريخية - دون تقليد الغرب المتأزم حضاريا كما يشير بذلك عملاؤه الحضاريون بين صفوفنا . وعلى وجه التخصيص فان تبين الفروق النوعية يمكننا من تبين سبل التحرك الاكثر فعالية وتجنب مناطق التأزم الزمنية . اي انه يمكننا من التحرك مع حركة الجدلية الاجتماعية لمجتمعنا القومية في طورها المعاصر ، اي ان نواكب ونمارس عملية الصيرورة التاريخية من الداخل - من الداخل كقول واديه صاحبة سيادة ، لا كمقول عملية لقوى الهيمنة الخارجية التي لا تهدف الا الى الاحتفاظ باماننا العربي في مكانة التبعية ، بينما وجهتنا هي النهضة الحضارية.

ولنحاول الان ان نطبق عمليا مفهوم الخصوصية ، علنا نتبين فعاليته في ادراك ابعاد التحرك السياسي للمجتمعات المعاصرة .

١ - ولنبدأ مثلا بتطبيق مفهوم الخصوصية على المجتمع المصري . والفرض هنا بطبيعة الامر ليس هو التدليل على ان مصر بلد يمتاز بالخصوصية - ما دام كل مجتمع متاصل في التاريخ له خصوصيته

التميزة ، وانما هو تحديد نوعية الخصوصية المصرية كما تحدثت عبر التاريخ وكما تندرج امامنا اليوم .

ان المجتمع المصري ، بوصفه مجتمعا ثابتا ، تواجد على ارض مصر كما هي الان منذ نحو سبعة الاف عام ، ومن قبلها ما يقرب من عشرة الاف عام على شكل مجتمعات محلية غير موحدة في شمال وادي النيل . المجتمع المصري الثابت ، اي المجتمع المصري القومي او « القومية المصرية » عاش في سهل ضيق حول ضفتي النيل وهو محاصر بالصحاري ، وهذا كله في منطقة جغرافية مسطحة من الشلالات الى البحر الابيض . ومعنى هذا انه لا سبيل الى استعمال مياه النهر للزراعة ، اي لانتاج الغذاء الضروري لحياة المجتمع البشري ، الا بواسطة السيطرة على مجرى نهر النيل من الشلالات حتى مصبه في البحر الابيض . وهذا العمل لا سبيل الى تحقيقه الا بواسطة تنظيم مركزي موحد يستطيع ان يدير المياه ويحفر القنوات ويبنى السدود والجسور وينظم الري والصرف والملاحة النهرية - على اساس ان موارد الامطار محدودة تكاد لا تذكر في مناخ مصر . ومن ناحية اخرى فان موقع مصر الجغرافي - بين الشرق والغرب تاريخيا وفي العصر الحالي ايضا ، وبين القارات الثلاث التي تحركت فيها الانسانية بشكل اساسي حتى القرن الثامن عشر - جعل منها منطقة العبور التجاري والاقتصادي والانساني والعسكري ، وبالتالي جعل منها ارض الفوز المرموقة - وهذا ما تم بالضبط منذ الهكسوس حتى الدولة الصهيونية والاسطول السادس .

وقد فرضت هذه الظروف القاسية على مصر ومجتمعها ، عبر سبعة الاف سنة من التاريخ ، ان تحيا حياة موحدة الى ابعد درجة ، على ان تكون سلطة الدولة المركزية الموحدة هي مفتاح الوجود القومي كله : في مجال الانتاج ، عن طريق الري والزراعة والتجارة ثم الصناعة ، في مجال الوجود القومي وصيانة مصر كمجتمع قومي ثابت ، بواسطة الجيش الوطني وهو محور جهاز الدولة المصري عبر عشرات الاجيال من احمس الى محمد علي وجمال عبدالناصر . وقد فرضت ايضا ان تتحقق هذه الوحدة من صعيد الفكر والوجدان ، وهذا ما تم بالفعل : فقد تالت حضارات ثلاث على ارض مصر ، الفرعونية ، ثم القبطية ، ثم الاسلامية العربية ، وثلاثتها تتسم بسملة التوحيدية الفلسفية والدينية مما يتفق في الاساس مع حاجة مصر التاريخية الى تحقيق اكبر قدر من الكثافة الموحدة المركزة للحفاظ على وجودها والاستمرار في اداء رسالتها .

هذا اذن هو باختصار كبير التشكيل التاريخي لنمط الاستمرارية الاجتماعية للمجتمع القومي المصري . ولا يفي عن الباحث لحظة واحدة ما في هذا التحديد من قسوة على انماط التحرك السياسي والاجتماعي والفكري الواردة من بيئات وقارات لم تمارس استمراريتهما الاجتماعية كما مارستها مصر بالذات .

وعلى وجه التحديد ، فان هذا النمط من الخصوصية يجعل لزاما على من يتصدى لتطوير الجدلية الاجتماعية في مصر ان يدرك جيدا ذلك الرباط الجذري الحيوي الذي لا يمكن فصله بين شعب مصر ودولته ، بين جيش مصر وشعبها ، بين وحدة الوجدان والضمير والتفكير وطبقاتها الاجتماعية ومدارسها الفكرية والسياسية المختلفة . ان تطوير المجتمع المصري لا يهدف الى احلال طبقة اجتماعية مكان طبقة اخرى ، كما في بوليفيا مثلا او جزر المالديف ، وانما يهدف الى احلال جهة من الطبقات والفئات الاجتماعية والمدارس والتيارات الفكرية والفلسفية المختلفة محل جهة اخرى قد تتفق عناصرها الى حد ما مع جهة القوى الجديدة وانما تختلف عنها تماما فيما يتعلق بكيفية علاج الصروة الوثقى في قلب المجتمع المصري لتحقيق مهام الحفاظ على المجتمع المصري وتأمين

استمراريته ، وتمكينه من التقدم لانجاز المهام التاريخية التي يحددها لنفسه في كل مرحلة من مراحل التاريخ .

(٢) ولو طبقنا مفهوم الخصوصية على اليابان لادركنا مدى فعاليتها .

ان مجموعة الجزر التي تتكون منها اليابان هي مجموعة جزر صخرية ، ضحلة ، لا تكاد تعرف الانتاج الزراعي ، وهي محاصرة بوحشية شديدة بالحيط الهادي ، مما جعل منها منطقة على منأى من موجات الغزو الاجنبية حتى منتصف القرن التاسع عشر . وفي العصر الحديث وبعد الفتح الاجنبي وبعد ثورة ميحي الصناعية التجديدية التي قامت في اليابان بعد نصف قرن من محمد علي وعلى نمط تجربته العظيمة ، ادرك اليابان انه ايضا لا يملك المواد الاولية ولا مصادر الطاقة التي هو في حاجة ماسة اليها في عصر التصنيع .

وقد ترتب على هذين العاملين الاساسيين ان المجتمع الياباني وجد نفسه مضطرا للتواجد كمجتمع وللاستمرار كمجتمع ان يفرض بين صفوفه قطاعا عسكريا شديد الاحكام تسيطر عليه مجموعة صغيرة الحجم من قادة السلاح واصحاب الامر في تدبير انتاج ما تيسر وتوزيع محاصيله القليلة بشكل محصور لا رحمة فيه . والحق ان دراسة المجتمع الياباني المعاصر اليوم تبرهن بشكل ساطع على ان هذا النظام الاقطاعي العسكري ، وفي قلبه شخصية الامبراطور بوصفه رمزا للامة لا رئيسا للدولة ، ما زال قائما وراء سراب المادخن والمصانع ونوادي الليل التامركة .

ان هذا النمط من الخصوصية اليابانية هو بالضبط ذلك الذي يجعل اليابان قادرا على التحرك بسرعة خارقة في اي مجال قومي يختاره ، سواء اكان الصناعة الالكترونية او الحرب ، سواء اكان الانفتاح الدبلوماسي او فرض اقصى صور التقشف لمواجهة ازمة البترول مثلا . وهو نفس النمط الذي يجعل الغرب في تشكك دائم وسخط دائم على اليابان .

ومن بين الظواهر الاخرى التي لا بد ان يدرسها العقل العربي على اساس مفهوم الخصوصية الذي قدمناه منذ ١٩٦٢ : الامسة العربية ، النهضة العربية ، اوربا ، الغرب ، الصين ، روسيا ، اميركا اللاتينية ، الخ ... وبطبيعة الامر لا يمكن ان نتناول هذه القضايا هنا ، وانما وجب التنبيه اليها بغية القيام بعمل جماعي نقضي دقيق هو الان من مقتضيات نهضتنا .

واذا اردنا ايجاز الموضوع قلنا : ان خصوصية مصر مثلا ليست في حانات خان الخليلي وتجمعات الطريقة الشاذلية ، وان كانت من عناصرها ، وانما في دور الجيش والشعب معا في الوجدان القومي كما ظهر ذلك بشكل ساطع يومي ٩ و ١٠ يونيو ١٩٦٧ ويوم جنازة الرئيس جمال عبد الناصر ويوم ٦ اكتوبر ١٩٧٣ وما تلاه من تحرك تاريخي هز اركان ميزان القوى في العالم اجمع .

ونقول ايضا للايجاز والتوضيح ان نهضة العالم العربي اليوم - من محمد علي ورفاعة الطهطاوي والافغاني حتى حرب الجزائر والسويس وفلسطين و٦ اكتوبر وما سيجي حتما ، وهو آت - لا تكمن في تحقيق مجالات اوفر للاستثمارات الغربية ، ولا في جذب الملايين من السياح الى شواطئنا وانما تعمل على كسر الهيمنة الغربية المتكررة لحضارات الشرق على مصائر العالم المعاصر واشراق الشرق الناهض بشكل فعال وقيادي في تخطيط مجرى مصائر العالم خلال عشرات الاجيال القادمة .

ومن هنا كانت اهمية مفهوم الخصوصية والنظرية الاجتماعية القائمة على اساسه .

القاهرة - باريس

تعليق

على بحث « الخصوصية
والإصالة » للدكتور أنور عبد الملك

مفهومه عن الخصوصية والإصالة بطريقة أوضح وأعمق وأشمل مما عبر في هذه الدراسة السريعة ، بل لمي أضيف أنه قد ثير أحيانا عن هذا المفهوم بطريقة تختلف ، ان لم تكن تتعارض مضمونا ودلالة مع بعض دراساته الأخرى ، وخاصة في السنوات الأولى بعد عام ١٩٦٢ ، على ان هذه الدراسة الأخيرة تحمل خلاصة إبعائه جميعا ، وان كانت أكثر جنوحا الى التعميم والتجريد ، وقد يكون من المفيد متابعتها المنحى الفكري للدكتور عبد الملك في كتاباته جميعا ، فيما يتعلق بمفهوم الخصوصية ، الا ان المجال قد لا يتسع ، ولهذا سوف أقصر تعليقي على هذه الدراسة الأخيرة التي تشكل الصورة المحددة - ولا أقول الأخيرة - لفكره في هذه المرحلة .

ان القضية التي يطرحها الدكتور عبد الملك هي قضية القضايا في حياتنا الفكرية والسياسية والاقتصادية والقومية عامة ، انها محاولة للإجابة على هذا السؤال : لماذا الانحطاط ... وكيف تتحقق النهضة ؟ أو بتعبير آخر : لماذا نحن متخلفون ... وما العمل للخروج من هذا التخلف ؟

على اني قبل ان اعرض لاجابته المحددة تأسيسا على مفهومه للخصوصية أحب ان اعرض أولا لبعض المسائل الفرعية نسبيا - في بحثه ، التي قد تكون تمهيدا منهجيا لتناول قضيته الأساسية . يستهل الدكتور عبد الملك بحثه بالحديث عن التناقض الذي يستشعره المثقف العربي بين مفهومي الإصالة والعصرية . وهو يرد هذا التناقض الى تبعية الفكر العربي للفكر الغربي بمفاهيمه ونظرياته ومناهجه ، وفي حديث الدكتور عبد الملك قضيتان تستحقان التأمل . الأولى هي حقيقة هذا التناقض ، والثانية هي مصدر هذا التناقض ، على انهما في الحقيقة قضيتان متداخلتان .

هناك بغير شك تناقض لدى كثير من المثقفين العرب ، ولا أقول المثقف العربي عامة ، بين مفهومي الإصالة والعصرية ، بعضهم ينكر العصرية باسم الإصالة ، وبعضهم ينكر الإصالة باسم العصرية ، على ان بعضهم يقيم بين الإصالة والعصرية جسرا هشا من اللقاء المختل ، أو التركيب القلق ، فيقلب مفهوما على مفهوم وهو يستمسك بهما معا في ركافة وسطحية .

ولكن ... ما حقيقة هذا التناقض ؟ هل هو مجرد تناقض فكري خالص في فكر هؤلاء المثقفين ، أم هو كذلك تناقض بين فكرهم وواقع حياتهم ، بل هو كذلك تناقض في واقع حياتهم نفسها ينعكس انعكاسا حادا في فكرهم ، أم ان تبنيهم الفكر الغربي بمفاهيمه ونظرياته هو

الصفحات القليلة التي يعرض فيها الدكتور أنور عبد الملك مفهومه عن « الخصوصية والإصالة » هي في الحقيقة خلاصة مركزة لطائفة من الأبحاث التي أنشأ بها الدراسات الاجتماعية طوال الخمسة عشر عاما الماضية ، فضلا عن أنها ثمرة خبرة حية عاشها مفكرا ومناضلا في مصر قبل مغادرتها الى فرنسا في بداية عام ١٩٥٩ ، فمنذ عام ١٩٦٢ - أي منذ صدور كتابه « مصر مجتمع عسكري » حتى كتابه الجامع « الجدل الاجتماعي » ، قدم د. عبد الملك أكثر من ثمانية كتب في مجالات الدراسات الاجتماعية النظرية عامة ، والتطبيقية بوجه خاص . وكان النصيب الأوفى من هذه الدراسات لمصر وللبلاذ العربية وللبلاذ حديثة النمو . ود. عبد الملك يشارك الى جانب ذلك في مختلف المؤتمرات العالمية الخاصة بعلم الاجتماع ، ويرأس بعض جلساتها ولجانها ، وترجم كتبه الى العديد من لغات العالم .

ولم يكن البحث العلمي الخالص هو وحده الذي يحرك فكر د. عبد الملك ، وانما تحس في كتاباته بحرارة المواطن العربي الذي ينبض قلبه بحب بلاده (بل بما يشبه الشوق الصوفي) ، وبالحرص على المشاركة في حركتها الناهضة المناهضة ، رغم المسافة المكانية التي تفصله عنها ، وكان بالجهد الفكري الخلاق الدؤوب يجهد لازالة هذه المسافة . لقد كان دائما معنا ، ولنا ، إضافة جادة الى ثقافتنا القومية الثورية ، واسهاما جادا في الحوار الدائر في عصرنا كله .

ود. عبد الملك رفيق كفاح ، وصديق عمر ، لهذا كله يسعدني ان يكون تعليقي على بحثه ليس مجرد تطبيق فكري ، وانما هو كذلك تحية لكفاح ، ومودة لصديق ، على انه كذلك امتداد لكفاحنا المشترك - مهما تنوعت الوسائل واختلقت الاساليب - من اجل اكتشاف طريق ...

ولا شك انني ألتق مع د. عبد الملك في الاطار العام لاتجاهه الفكري من اجل تحديد خصائص نوعية لحركتنا الثورية المصرية والعربية . فلا نجاح لثورة بغير اكتشاف هذه الخصائص ، بل وبغير مراعاتها في صميم تصوراتها النظرية ، وخططها العملية ، فهذه هي كل اجتهاداتنا ، ومعاتنا ، وأخطائنا ونجاحاتنا ، ولكننا قد نختلف في بعض التصورات أو في مناهج الوصول . على انه اختلاف الاجتهاد في سبيل هدف واحد مشترك . وهذا هو المعنى الرفيع للزمالة الفكرية والنضالية ، وهذا هو المعنى الرفيع كذلك للصدقة ، فكما يقول الحديث الشريف ، صديقك من صدقك لا من صدقك . والحقيقة ان د. عبد الملك قد عبر في مختلف كتاباته الأخرى عن

وحده سبب استنساخهم لهذا التناقض كما يقول الدكتور عبد الملك ؟
والفضية في الحقيقة اوضح من ان نحتاج الى دليل تفصيلي فسي
هذا العرض التمهيدي السريع . فالتناقض في فكر هؤلاء المثقفين
بين الاصل والعصرية ، انما يصدر اولا عن هذا الواقع المتناقض
الذي يعيشونه ويعانونه . اشد أشكال التخلف السياسي والاجتماعي
جنباً الى جنب ارقى المظاهر العصرية . اتق أشكال البضائع المستوردة
واشد صور البئخ في مجتمعات تعاني الفقر المدقع ، الجامعات تقوم
في احياء ينكس فيها الاميون . أدوات الحضارة ، أدوات للقهر
والقمع . المسجد والصنع يتعدان لفتين مختلفتين . كلمات التقدم
والتحور والديمقراطية والاشتراكية مع واقع القهر والاستغلال
والتمسك والتخلف . افلام التمسك والجنس والانطلاق مع مآلات
الحرمان وفيود التقاليد وضغوط العادات . واقع قومي متزق ،
واحتلال استعماري صهيوني يحيطه حماس أجوف ، أو نضال متقطع
مجهد . ماذا أختار ، بماذا اتلق ، بماذا أحتمي ؟ أهرب الى الماضي ،
الى الدين ، الى القيم السلفية ؟ أم أستسلم لأغراء مظاهر الجديد
استرخاء وبلادة ؟ أم أقيم هنا الجسر الهش بينهما ممزقا بين الصفتين
أو أرفض كل شيء ؟ أكره بكل شيء ؟ ماذا تعني الاصل ، وماذا تعني
العصرية ؟ ماذا أختار ؟ سأختار ما يحسده لي وعيي ، موقعي ،
موقعي الاجتماعي . ولكن قد يكون اختياري هذا ارتفاعا فوق التناقض،
وتخطيا له ، واكتشافا للطريق الذي نتحقق به اصالتنا
العصرية ، كما فعل الكثير من المفكرين العرب . أريد أن أقول
ببساطة ، ان هذا التناقض الصارخ في فكر بعض المثقفين العرب هو
ثمرة هذا التناقض الصارخ في واقعهم الاجتماعي ، واصيف وهو كذلك
ثمرة توجيه وتفذية تقوم بها أجهزة وتيارات ومؤسسات فكرية تعبر
عن مصالح اجتماعية وطبقية معينة ، وفضلا عن هذا فهناك بغير شك
تأثير وانفعال بأفكار خارجية . انها اذن ظاهرة تحمل في داخلها اكثر
من عنصر ، عنصر تلقائي هو ثمرة هذا الواقع المتناقض ، وعنصر موجه
هو ثمرة سيطرة اتجاهات ومصالح اجتماعية . وعنصر خارجي مؤثر .
على اني أريد ان افول ببساطة اشد : ان هذا التناقض الفكري هو
تعبير عن تناقض اجتماعي قومي اساسا .

لماذا تولفت طويلا عند هذه النقطة التي تبدو مجرد سطر او
سطين في مدخل مبحث الدكتور عبد الملك ، ذلك انها في الحقيقة
قد تكشف لنا عن ملامح في منهجه الفكري ، وذلك ان الدكتور
عبد الملك عندما يناقش قضية الفكر ، يناقشها مناقشة فكرية خالصة ،
انه كما رأينا يرد التناقض في فكر المثقف العربي - لا الى واقعه
أو موقفه الاجتماعي ، وانما الى تأثير فكر آخر عليه هو الفكر الغربي .
ولعل هذا كذلك هو مصدر ما تثيره تصنيفاته التي يضعها للسيارات
الفكرية المصرية المتناقضة من مشكلات تحتاج الى تحديد وحسم ، فاذا
كان التيار الليبرالي المصري هو ثمرة تحرك في اطار الفكر الغربي ،
فهل يصح هذا كذلك على اتجاه الاصولية الاسلامية ، ام ان كليهما
جنورهما الواقعية وان لم ينف ذلك عنهما التائر بالغرب سلبا
أو ايجابا ، وهل الايديولوجيات القومية العربية عامة والناصرية بوجه
خاص هي كما يقول الدكتور عبد الملك شعبة راديكالية في اتجاه
الاصولية الاسلامية ، ام انها جناح من أجنحة الاتجاه الليبرالي
المصري ؟ على أية حال لن نحسم هذه المشكلات بردها الى تأثير
الفكر الغربي ، وانما بدراسة واقعها الاجتماعي القومي التاريخي
دراسة عينية . ان التأثير الفكري ليس هو التفسير العلمي لظواهر
الفكر . اذ لا يتحقق تأثير فكري ما لم يكن وراء ذلك التأثير استعداد
وتأهب ونهوض اجتماعي لقبوله هو وحده الذي يفسر هذا التأثير .

على ان القضية الجوهرية التي يثيرها الدكتور عبد الملك هي
تقييمه للفكر الغربي الذي ينسب اليه محنة التناقض في الفكر
العربي ، وهو تقييم يجعل منه الخطر كل الخطر على الفكر العربي ،
ذلك ان هذا الفكر الغربي - كما يذهب الدكتور عبد الملك - يمثل

الرصيد الفكري لمرحلة الهيمنة الغربية . بل هو - كما يذهب
كذلك - ليس فكرا علميا ، بل هو مجرد فكر سابق على المرحلة
العلمية ، هو مجرد افتراضات علمية لا غير . بهذا التعميم المطلق
يتهم الدكتور عبد الملك الفكر الغربي كله وخاصة ذلك الذي نشأ منذ
القرن الخامس عشر حتى العشرين بأنه فكر هيمنة ، هو مصدر التناقض
في فكرنا العربي .

ولا شك ان الواجب الاساسي لكل ثورة ولكل نهضة ، هو تحرير
ذواتنا القومية والاجتماعية من كل هيمنة سياسية او اقتصادية او
ثقافية عامة ، تحدد من انطلاقتنا . ولا شك كذلك ان ذاتنا القومية
ان تتحقق بتقليد أعمى غربي أو شرفي على السواء ، لن تتحقق بتطبيق
أعمى لتصورات ومفاهيم ومناهج غربية او شرقية على السواء .
فالثورات لا تستورد ولا تصدر . على ان تأكيد الذات وتحريرها
وتنميتها ، لن تنأى كذلك الا بموقفها الموضوعي من الحقيقة حولها .
وموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربي موقف غير موضوعي ، بل
غير علمي ، بل أخشى ان يكون صورة أخرى أكثر لمعاناً وعمقا من
تلك الدعوة الى رفض الفكر الغربي - والفكر التقدمي منه خاصة
باعتباره فكرا مستوردا او غزوا فكريا - باسم الاصل والخصوصية ،
بل أخشى ان تتضمن هذه النظرة وهذا الموقف دعوة الى تعميق هذا
التناقض الذي يدينه الدكتور عبد الملك بين الاصل والعصرية .
ان هذه النظرة - كذلك النظرة السابقة الى التناقض في فكر
المثقف العربي - تواجه الفكر الغربي - او ما يسمى بالفكر الغربي -
مواجهة فكرية مجردة لا تبصر ما وراءه من مواقع ومواقف اجتماعية ،
ذلك انه في الحقيقة ، ليس هناك ما يسمى بالفكر الغربي على اطلاقه ،
وخاصة في مجال الانسانيات ، الفكر الغربي ليس كتلة صماء . وانما
هو مدارس واتجاهات وتصورات ومناهج تعبر عن موافق ومواقع
اجتماعية مختلفة ، بل متصارعة . ولهذا فتعميم الحكم عليه نظرة
تقصها الخصوصية في الفكر الاوربي ، فكر يعبر عن قوى اجتماعية
رجمية استغلالية ، وفكر يعبر عن قوى اجتماعية ثورية ، وفكر يعبر
عن قوى اصلاحية ، الى غير ذلك ، وهو ليس مجرد فكر اوروبي
او اميركي ، غربي ، بل هو كذلك فكر بلغ مستوى العلمية
الموضوعية ، أي مستوى الشمول والكلية في كثير من دراساته
وتطبيقاته ، مما يرتفع به فوق مستوى التهديد او الخصوصية
الاوروبية ، لا في مجال العلوم الطبيعية فحسب بل في مجال
الدراسات الانسانية كذلك . والقول بالعلمية ، لا يعني انغلاقا نهائيا
عن اضافة والتجديد والتطوير سواء في النظرية او المنهج ، ولا يعني
كذلك ترديدا أعمى أو تطبيقا بليدا لمقولاتها وانما يعني الاستخدام
الخلاقي لمواصلة الكشف .

فارق بين فكر ناهضه ونحاربه هو الفكر الاستعماري الرجعي ،
وفكر آخر علمي تقدمي نستوعبه ونحسن تطبيقه تطبيقا خلافا على
واقعه . ان الخلط بين الفكرين خطيئة لا في حق العلم وحده بل في
حق الثورة القومية والتقدم الانساني عامة . وعندما يتهم الدكتور
عبد الملك الفكر الغربي - على اطلاقه - من القرن الخامس عشر حتى
العشرين ، وينبه الى خطورة هيمنته على فكرنا العربي ، فهو بهذا
يسحب اتهامه على النظرية الماركسية ، ويدينها بعدم العلمية وبالهيمنة
التي تفوق التطور ونحد الانطلاق . وجوهر هذه النظرية - كما يعرف
الدكتور عبد الملك - منهج عام لكشف الخصائص العينية في كل مجال
عيني ، فهي على حد تعبير لينين « تمننا بالمبادئ الموجهة العامة
التي هي في الواقع الخاص تطبق في انكلترا تطبيقا مختلفا عن
تطبيقها في فرنسا ، كما تطبق في فرنسا تطبيقا مختلفا عن تطبيقها في
ألمانيا ، وفي ألمانيا تطبيقا مختلفا عن روسيا » (١) . انها علمية ذات

(١) لينين : الاعمال المختارة - الجزء الرابع - صفحة ٢١١ - ٢١٢ ،
الطبعة الانكليزية .

فهو كما يقول مستوى التفاعل الجدلي بين عوامل الاستمرارية وعوامل التغير . من تفاعل هذه المستويات والعوامل تتحقق لكل مجتمع خصوصيته التاريخية القومية المحددة .

وقبل ان نتعرض لهذا التصور ، نتعرض أولا للتصور الماركسي ، يقصد ماركس بالخصوصية التاريخية ، دراسة المجتمع في مرحلة تاريخية محددة لتبين طبيعة تركيبه الاجتماعي والاقتصادي والموضوعي عامة في تفاعلاتها الجدلية مع العصر المحدد . انها اذن دراسة محددة لمرحلة تاريخية محددة عن مراحل التكوين الاجتماعي للمجتمع المحدد في اطار ملاساته الداخلية وتفاعلاته الخارجية مع عصره . وعلى هذا فقد تبين من تطبيق هذا المنهج ان خصوصية مصر التاريخية في القرن التاسع عشر تختلف عن خصوصيتها التاريخية في النصف الثاني من القرن العشرين ، تختلف عن خصوصيتها التاريخية في عهد احمدس في التاريخ المصري القديم . انها دراسة تاريخية محددة للإسبات وظروف عينية محددة . انها - ان صح التعبير - نظرة خصوصية للخصوصية . والخصوصية التاريخية في تصور ماركس هنا تعني الاستمرارية الزمنية ، بقدر ما تعني الوظيفة الاجتماعية او الطبيعة الاجتماعية المحددة في مرحلة زمنية محددة . وعلى هذا فالخصوصية التاريخية عنده لا تعني الاستمرارية الزمنية على اطلاقها . وعند C . Wright Mills نجد نفس هذا التصور للخصوصية ، بل لعل ميلز يحذر من النظر الى الماضي البعيد نظرة شاملة كلية . ذلك ان لكل مرحلة من التاريخ لها خصوصيتها التاريخية ، لها ظروفها وأوضاعها الاجتماعية . وما أخطر التعميم والتجريد ، كما يحذر ميلز ، وما أخطر التماثلات او المشابهات السطحية . ذلك ان حركة التاريخ تتميز دائما بالتنوع والحركة والتغير المتصل . حقا ، ان الاجتهاد لتحديد استمرارية سمات خاصة عبر عموق تاريخي بعيد ، امر مقبول علميا ، بل قد يكون مطلوبا علميا ونضاليا ، ولكن ينبغي ان يكون ثمرة دراسية مستأنية ، تفصيلية ، لكل مرحلة تاريخية ، لا ثمرة تعميم سريع لبعض مظاهره الخارجية ، كما ينبغي الا تعني تثبيت هذه المظاهر او الظواهر باعتبارها خصوصية تاريخية سمردية . هل التصور الذي يقدمه الدكتور عبد الملك يتيح لنا ذلك ؟ أخشى ان يكون تصورا يغلب عليه التعميم والتجريد الذي لا يتيح لنا الكشف في الوقائع العينية عن خصوصية المجتمع في مراحلها المختلفة ، او الكشف عن القانسون الموضوعي المحرك لتطوره . فبين مختلف العناصر والعوامل والمفاهيم العامة التي يقول بها الدكتور عبد الملك لتحديد الخصوصية نتبين التفاعل العام ، ولكن لا نتبين التفاعل المحدد ، او بعبارة أدق ، القانون المحدد للحركة التاريخية ، مما قد يفضي بنا الى وضعيه او وصفية لن نتقن منها كلمات التفاعل والاستمرارية . بل لعل القول بالاستمرارية التاريخية على هذا النحو الشامل الذي يقول به الدكتور عبد الملك ان يكون معنى من معاني التعميم والاطلاقية التي تفعل او تتجاهل خصوصيات اخرى عبر سلسلة من الانقطاعات والانقطاعات والتغيرات التاريخية المتنوعة في هذه الاستمرارية ، وبهذا قد يؤدي القول بالاستمرارية التاريخية - على هذا النحو المجرد العام - الى نفي الخصوصية او اخفائها اكثناء بنظرة مجردة عامة ، وتعتل الى تثبيتها واقتناعتها .

تحدث ماركس عن الاستبداد الشرقي وعن الاسلوب الخاص للإنتاج الآسيوي في المجتمعات النهرية خاصة ، وكذلك فعل انجلز ولينين ، ولكن لم يكن هذا الحديث يعني صفة مسنرة تاريخيا ، وانما صفة تعبر عن ملابس اجتماعية واقتصادية معينة وكذلك فعمل K. Wittfogel في كتابه المشهور « استبداد الشرقي » دارسا مختلف البلاد النهرية او المائية ، محددا خصائصها العامة المشتركة وخصائصها النوعية ، وان كان هدفه الاساسي من وراء هذه الدراسة هو اثبات ان السلطة الاشتراكية السوفيتية ما هي الا امتداد

شمول وكنية ، ولكنها تستلزم التطبيق النوعي الخاص في كل مجال اجتماعي قومي . ولهذا فهي - بتعبير آخر - تتعارض مع فكرة الهيمنة من الخارج ، بل تعارضها وتتناقض معها تناقضا جذريا ، واذا كان ثمة اخطاء فهي اخطاء في التطبيق لا في النظرية . والغريب ان الدكتور عبد الملك في بعض دراساته السابقة - وخاصة تلك المتعلقة بازمة الاستشراق على سبيل المثال - يتبين بوضوح هذا الفارق فيما يسميه بالفكر الغربي بين الفكر الأوروبي البورجوازي والفكر الاشتراكي العلمي . وما لنا نذهب بعيدا ، فمفهوم الخصوصية الذي يقول به الدكتور عبد الملك هو ثمرة من ثمرات الفكر الغربي نفسه . انه بعض فصول كتاب هذا الفكر الغربي ، لا الفكر الثوري الجديد فحسب ، بل الفكر الكلاسيكي كذلك ، فمذ القرن التاسع عشر نتبين ابحاثا في مجال الدراسات التاريخية والاجتماعية حول خصوصية المجتمعات الشرقية بوجه خاص ، وقبل ان يقول ماركس بمفهوم « الخصوصية التاريخية » قال بها ريتشارد جونز وجون ستوارت مل ، ثم عمقها ماركس وانجلز واتخذت عند لينين خطا علميا فضلا عن دلالتها النظرية . ومراجع بحث الدكتور عبد الملك حافلة بدراسات اوروبية غربية تعتمد الخصوصية اساسا لها . أشير بوجه خاص الى كتاب C . Wright Mills . كما اشير الى كتاب آخر لم يذكره الدكتور عبد الملك هو « الاستبداد الشرقي » لويتفوجل K. Wittfogel الذي درس بالتفصيل - على اساس فكرة الخصوصية - المجتمعات النهرية وفي مقدمتها المجتمع المصري القديم .

خلاصة الامر ان القبول بالخصوصية التي يتخذها الدكتور عبد الملك اساسا لدراساته الاجتماعية ، هي ثمرة من ثمرات ما يسميه بالفكر الغربي ، هذا الفكر الذي يهتم على اطلاقه بعدم العلمية وبالهيمنة الخطرة .

ونتساءل : ماذا وراء هذا الموقف الفكري ؟ ان وراءه ايضا نظرة غير جدلية الى الفكر الأوروبي - كما ذكرنا من قبل - ، نظرة لا تكشف ما وراء هذا الفكر من تكوينات وصراعات اجتماعية تعبر عن نفسها في دلالات فكرية مختلفة . انه ينظر الى الفكر الأوروبي من أعلى ، من فوق ، لا يتعمق ميكانيزمات أو آليات الصراع فيه ومكوناته المادية والتاريخية . نفس المنهج الذي تبناه في معالجته لطبيعة التناقض في فكر المثقف العربي .

ولعل هذا ينقلنا الى جوهر بحثه : الخصوصية .

لا خلاف حول ضرورة الخصوصية منهجا للتغير الاجتماعي الجذري ، فلكل مجتمع خصوصيته ، والقضية هي - كما يقول الدكتور عبد الملك - ليست في القول بالخصوصية ، وانما في نوعية هذه الخصوصية وفي منهج معرفتها .

انه يقول في كتابه « مصر مجتمع عسكري » بانه يستند الى مفهوم ماركس في « الخصوصية التاريخية » لتحديد خصوصية المجتمع المصري . ولكن الحقيقة ان مفهوم الدكتور عبد الملك في الخصوصية يختلف عن المفهوم الماركسي المحدد .

فماذا يعني الدكتور عبد الملك اولا بالخصوصية ؟ وما هو تصوره لها ؟ . يشير الدكتور عبد الملك في بحثه الى مستويات ثلاثة يتشكل منها هذا التصور : مستوى اول يعني بالتركيب الداخلي لتصوير الخصوصية بهدف تحديد النمط المتميز للاستمرارية الاجتماعية لمجتمع قومي معين . وفي هذا التركيب الداخلي يشير الى عوامل محورية اربعة ، هي : عامل انتاج الحياة المادية ، وعامل اعادة انتاج الحياة بالمعنى البيولوجي ، وعامل النظام الاجتماعي ، أي الدولة ، وعامل البعد الزمني بمعناه الايديولوجي ، أي الفلسفة والاديان الى غير ذلك . اما المستوى الثاني فهو تحريك هذا المربع عبر التطور التاريخي في اطار جغرافي ، ويتضمن عنصرين : عنصرا زمانيا وهو عمق المجال التاريخي ، وعنصرا مكانيا - جغرافيا . اما المستوى الثالث

واستمرار لهذا الاستبداد الاسيوي القديم . فالكتاب محاولة لادانة التجربة السوفييتية ، وبصرف النظر عن هذه المحاولة فلم تكن دراسته لهذه الظاهرة دعوة الى تثبيتها ، وانما دعوة الى محاربتها والقضاء عليها .

المهم ، ان دراسة الخصوصية التاريخية بالمعنى الماركسي ، تختلف عن دراسة الخصوصية في اطار هذا المفهوم الذي يقدمه الدكتور عبد الملك للاستمرارية التاريخية التي تصفي على الخصوصية مفهومها مجردا ، فضلا عن هذا - كما اشرنا - فان القول بالخصوصية التاريخية لا يعني الانتهاء الى تثبيتها وتجميدها ، وانما يعني تخطيها تاريخيا ، اي السيطرة عليها بالوعي ، وتغييرها بالنضال لمصلحة التقدم ، فنحن نعرف التاريخ الماضي او الحاضر للنضال ، ونجاوزوه ولا اقول لنرفضه كما يقول « رايت ميلز » .

ولكن ما احرانا ان ننقل من هذه المناقشة النظرية الى مناقشة مفهوم الدكتور عبد الملك في دراسته للمجتمع المصري عبر التاريخ . في ضوء هذا المفهوم ينتهي الى ان السلطة المركزية في مصر هي مفتاح الوجود القومي كله ، في مجال الانتاج والري والزراعة والتجارة والصناعة والفكر ، هذه خصوصيتها التاريخية الناجمة عن هذا النهر الممتد الطويل ، نهر النيل ، وما يستلزمه من تنظيم لعمليات الري والزراعة ، والناجمة كذلك عن وضعها الجغرافي الخاص مما يفرض هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الماء والارض والقوة العسكرية والفكر جميعا .

ولقد سبق ان اشرنا ان هذا الموضوع كان محل دراسة تفصيلية في كتاب « الاستبداد الشرقي » . والنتيجة التي ينتهي اليها الدكتور عبد الملك هي النتيجة التي ينتهي اليها K. Wittfogel في كتابه هذا لا بالنسبة لمصر وحدها وانما بالنسبة للبلاد النهرية عامة ، وان كانت الظاهرة - اعني السلطة المركزية - تتنوع تفصيلا بتنوع البلاد . على ان هذا التنوع لا يعطي لها خصوصية مطلقة بل خصوصية نسبية هي في الحقيقة من سمات المجتمعات النهرية عامة . بل اننا قد نجد هذه السلطة المركزية في عدد آخر من البلاد غير النهرية التي تعتمد على الامطار مثلا . ان احتياجات الارض للمياه تفرض بالضرورة ، كذلك ، وسائل لتخزين مياه الامطار للشرب وحفر القنوات للسيول الى غير ذلك ، وما اكثر السلطات المركزية التي تندمج فيها المؤسسات العسكرية والاقتصادية والايديولوجية فسي مختلف التجارب الاجتماعية ، بل لكل جوهر كل سلطة هي سلطة (ايديولوجية) ، بل هي تجسيد للايديولوجية - على حد تعبير انجلز - وهي تعبير عن سيطرة عسكرية واقتصادية واجتماعية وان تنوعت سماتها وخصائصها بغير شك بتنوع التكوينات الخاصة والظروف الخاصة لكل مجتمع . حقا ، هناك ظاهرة خاصة تتميز بها البلاد الاسيوية او الشرفية في ماضيها الطويل - وخاصة النهرية منها - مما يجعل لها سمات مشتركة خاصة ، ولكن هذه الظواهر الخاصة ، وفي مقدمتها هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الجيش والارض والمياه والاقتصاد والايديولوجيا ، هي تعبير عن مرحلة تاريخية متخلقة بل قد تكون سمة من سمات المجتمعات المتخلفة عامة ، وان تنوعت طبيعتها ، وليست سمة من السمات القومية التي ينبغي تثبيتها واستمرارها ، بل حتى هذه السمة في مظهرها الاستمراري ، اي في استمراريتها التاريخية ، قد لا تكون السمة الأكثر تعبيرا عن خصوصية المجتمع رغم هذه الاستمرارية . فالاستمرارية التاريخية لا ينبغي ان نتبينها فحسب تبينا وصفا مجردا في استمرارية سمة او صفة عبر امتداد طويل في الزمان المجرد ، بل لعلنا نخفي وراءها تكوينات اجتماعية واقتصادية متنوعة متصارعة . فالسلطة المركزية في مصر كان وراءها عبر التاريخ صراعات اجتماعية مختلفة ، وكانت ملكيتها للارض تنوزع في كثير من الاحيان بين فئات رجال الجيش ورجال

الدين ، فضلا عن فئات أخرى تنتقل اليهم هذه الملكية ، وكانت هذه الملكية المركزية للارض في كثير من الاحيان مجرد ملكية صورية تخفي وراءها ملكية انتفاعية حقيقية ، وكان هناك دائما عبر التاريخ صراع بين المالكين او المتنفذين ، صراع في اطار السلطة المركزية ، وصراع بينهم وبين جماهير الشعب المنتج ، كانت هناك دائما صراعات وانعطافات وتحولات هي وراء سقوط دولة مركزية وقيام أخرى وضعفها او قوتها ، كانت هناك اذن هذه السلطة المركزية التي تسيطر على الجيش والارض والاقتصاد والايديولوجيا ، ولكن هذا القول وحده لا يصور الحقيقة التاريخية والاجتماعية الا تصويرا وصفا مطلقا . والدكتور عبد الملك ، شأنه في ذلك شأن ويتفوجل Wittfogel يكاد يعرض للسلطة المركزية في المجتمعات الاسيوية وفي مصر خاصة باعتبارها مجرد وظيفة ادارية تنظيمية ، اي مجرد دولة خدمات ، دون ان يحفل بدلالاتها الاجتماعية والطبقية ، ولهذا لم يتبين مختلف التمرجات والانعطافات والتغييرات في التاريخ المصري ، ولم يتبين دلالتها الموضوعية . حقا ، كانت هناك دولة مركزية تسيطر على كل شيء ، ولكن هل هذا هو الذي يعبر - بعمق - عن الاستمرارية التاريخية والخصوصية المصرية بالذات ؟ نعم ... ببعض التجاوز لو نظرنا للامر من زاوية السلطة وحدها ، والايديولوجية السائدة وحدها نظرة وصفية مجردة ، ولكننا لو عمقنا النظر في البناء النحوي للمجتمع لوجدنا ظواهر وخصائص أخرى لعلها كانت المحرك الاساسي للتاريخ ، لاستمراريته المتجددة ، المتغيرة . والان ، هل هذه الخصوصية التي حددها Wittfogel والدكتور عبد الملك لمصر في تاريخها الطويل ، والتي تتمثل في السلطة المركزية المسيطرة على الارض والجيش والاقتصاد والايديولوجيا هي اصلتنا المصرية التي نتمسك بها ، ونسعى لتثبيتها ونقيم تجددها الحضاري ونهضتنا الحضارية على اساسها ؟ ماذا يعني هذا ؟ الا يعني اننا نخضع تاريخ مصر كسلة في أحسن ومحمد علي وعبد الناصر (رغم الاختلاف الجذري - الاجتماعي والتاريخي بينهم) مغفلين ثورة ١٩ ، وتحركات الجماهير في ٤٦ و ٣٦ و ٥١ وعشرات التحركات الشعبية الأخرى قبل ذلك وبعد ذلك ، هذه التحركات التي كانت تمردا على السلطة المركزية . ونسأل : ما هو أكثر أصالة في شعبنا ، تحركات جماهير الفلاحين منذ أول ثورة شعبية ضد ملاك الاراضي في مصر القديمة حتى تحركاتهم في كفور نجم وبهوت وكشميش ، ام هذه السلطة المركزية المستمرة تاريخيا ؟ وعلى سبيل التصوير الكاريكاتيري الذي يبلغ في تجسيد الامور لتوضيحها نسأل كذلك : هل الفلاح النواقي مع السلطة المركزية المتعلق لها ، أكثر أصالة من الفلاح الثائر المتمرد على هذه السلطة ؟!

اذا صح هذا فاننا ندعوة الى ان تتمثل اصلتنا في اشد الحكومات مركزية واحتكارية للسلطات السياسية والاقتصادية والعسكرية والايديولوجية ، بل اشد الحكومات تعسفا ورجعية . بل لعل الدولة المركزية الدينية - في هذه الحالة - ان تكون أكثر السلطات تعبيرا عن اصلتنا وخصوصيتنا !

حقا ، ان الدكتور عبد الملك لا يقول بهذا ، ولكن مفهوم الخصوصية عنده - هذا المفهوم التجريدي - يمكن ان يكون - في تطبيقه - سلاحا لاشد الحكومات تمركزا ورجعية واستبدادا . بل قد يكون - من ناحية أخرى - اساسا لحلول مفلوطة لكثير من مشاكلنا (المشكلة الزراعية مثلا) . لماذا لا يكون حل هذه المشكلة بمصادرة الاراضي جميعا ، بتأميم الارض جميعا ، وتملكها ملكية عامة ، عن طريق الدولة المركزية ، تأسيسا على خصوصية مصر في ملكية الدولة للارض عبر تاريخها الطويل . والحقيقة ان الدكتور عبد الملك قد قال بما يشبه هذا في بعض دراساته ناقدا موقف الشيوعيين المصريين المؤيد لمشروع اصلاح الزراعي في سبتمبر

عام ١٩٥٢ . وقد لا نستطيع في هذا المجال ان نعرض لهذا الامر بالتفصيل .

ولنأمل كذلك تطبيق الدكتور عبد الملك لمفهومه عن الخصوصية في نموذج ثان ، أشار اليه في بحثه ، هو المجتمع الياباني . وأعترف انني غير مؤهل لمناقشة هذا الموضوع تفصيلا . ولهذا سأكتفي ببعض ملاحظات عامة .

انه يحدد خصوصية المجتمع الياباني باستمرارية نظامه المركزي الاقطاعي العسكري ، ويرجع اليه الفضل في كل ما يتحقق لليابان من تقدم صناعي او عسكري او قومي عام . ماذا يعني هذا ؟ الا يعني هذا تحجيذا وشيئا لسيادة النظام الرأسمالي الاحتكاري في اليابان بسلطته المركزية المهيمنة ، بل نبريرا ، ولا أقول نفسيرا فحسب ، لعدوانية السلطة اليابانية في الحرب العالمية الثانية ، وتحالفها مع النازية والفاشية . الا يعني هذا انكارا لكل قوى النضال الشعبي في اليابان من أجل نظام نفعي ديمقراطي ؟ الا يعني هذا الغاء كل جدل اجتماعي حقيقي ، واي مفهوم طبقي للسلطة في علاقتها بالمجتمع ؟ لست أحكم حكما تقييميا فحسب ، انما أحكم حكما علميا كذلك . لعل هذه الخصوصية اليابانية - ان صحت - خصوصية حقيقية . ولعل هذه الخصوصية هي تعبير عن النجاحات القومية في اليابان (بصرف النظر عن دلالتها الاجتماعية والسياسية) ، وهي خصوصية لا تنبئ ما وراءها من تكوينات اجتماعية متصارعة ، التي تشكل في الحقيقة حركة التاريخ الاجتماعي في اليابان ، وهي بصرف النظر عن نجاحاتها القومية - بالمعنى الضيق الشوفيني - هي خصوصية ذات دلالة اجتماعية وحضارية متخلفة ، وما أظنني في حاجة الى مزيد ايضاح .

نعود بعد ذلك الى مفهوم الخصوصية عند الدكتور عبد الملك في تطبيقه المصري لتنبئين مفهوم الدولة الحضارية الجديدة التي يقترحها تأسيسا على هذا المفهوم . ان هذه الدولة الجديدة التي ستجمع بين الاصلية (او الخصوصية) والعصرية ، ليست دولة طبقة تحل محل طبقة أخرى كما يقول في بحثه . ولكنها دولة مجموعة من الطبقات لا تحل محل مجموعة أخرى من الطبقات ، بل تكون هي نفسها عناصرها . انها لا تختلف عن السلطة القديمة من حيث البناء الطبقي ، وانما تختلف فحسب من حيث كيفية احداثها للتغيير الجديد ! وتحقيق « العروة الوثقى » للمجتمع وتحقيق اهدافه في هذه المرحلة . ولا ادري كيف تختلف الجبهة الجديدة في كيفية التغيير الذي تحدده دون ان تختلف كيفيا في تركيبها الطبقي . وهنا نتبين من جديد اعتقاد المدلول الطبقي في مفهومه للدولة والسلطات الذي تبين أكثر من مرة - من قبل . حتى الجبهة عنده هي مجرد تآلف طبقات بغير تحديد او تمييز ، مجرد استمرار لسلطة طبقات سابقة بغير تحديد او تمييز كذلك ، وبغير ابراز لقيادة محددة لهذه الجبهة . كأنما هي حكومة ائتلاف ، وليست دولة تشكل وتمثل اتجاهها اجتماعيا وقوميا محدد . ان كل جبهة - مهما تعددت وتنوعت عناصرها من الناحية الاجتماعية - تتضمن خطأ مسيطرا او قيادة مسيطرة ، او على الأقل صراعا داخلها من أجل حسم هذه السيطرة .

على ان هذه هي قضية القضايا في فكر الدكتور عبد الملك في هذا البحث على الأقل . ان النهضة عنده ، او الثورة بتعبير آخر - وفي ضوء مفهومه عن الخصوصية المصرية - هي مواصلة للاستمرارية التاريخية ، بسلطتها المركزية بعجشها الوحد ، وايدولوجيتها التوحيدية بصرف النظر عن دلالتها الطبقية . ان « العروة الوثقى » - هذا التعبير الذي يستعمله من الشيخ محمد عبده الممثل للاصولية الاسلامية عند الدكتور عبد الملك - هي دلالة هذا التوحيد المركزي في السلطة والمجتمع دون تحديد طبقي او اجتماعي معين .

وان النهضة عند الدكتور عبد الملك مفهوم تجريدي غامض ، لا تطل عنده على دلالة اجتماعية . ولهذا كان من الطبيعي - من وجهة نظره - ان يقول في بداية بحثه « ان اشكالية حركة التحرر فسي العالم العربي ليست اشكالية الانتقال من مرحلة الاحتلال والتبعية والرجعية الى مرحلة الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية ... وانما هي على وجه التدقيق ثورة من أجل الانتقال من التدهور الحضاري الى النهضة الحضارية » . ولكن ما مضمون هذا الانتقال ، ما هي آلياته الاجتماعية ، ما هي دلالاته القومية ؟ انها في تقديرى لا يمكن ان تكون غير الاستقلال والتحرر والثورة الاجتماعية والوحدة القومية ، ولا يمكن ان تكون الا تفجير التناقض بين علاقات الانتاج السائدة وقوى الانتاج لصلحة قوى الشعب العربي العامل ، لا يمكن ان تكون الا تفجير النضال ضد الاحتلال الصهيوني والتبعية الاستعمارية والاضاع الرجعية الاستغلاية ، ولا يمكن الا ان تكون تحقيق الثورة الاجتماعية القومية الشاملة بمعناها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقومي ، لا يمكن الا ان تكون سلطة القوى الشعبية العاملة المنتجة ، ومشاركتها الديمقراطية في تخطيط حياتها وتطويرها . بغير هذا تصبح كلمتنا عن النهضة الحضارية كلمات مجردة عامة بغير دلالة محددة ، بل لعلها تفقد خصوصيتها . « ان تحول السلطة من طبقة الى طبقة أخرى - كما يقول لينين - هي العلاقة الاولى والبنية للثورة ، سواء من الناحية العلمية او من الناحية العملية السياسية » .

حقا ان الطابع الطبقي المحدد للسلطة لا يتعارض مع التحالف البدئي مع طبقات أخرى في شكل جبهات . على ان جوهر التغيير التاريخي انما يتحقق بالصراع الطبقي ، بحركة الجماهير النشطة ، صانعة التاريخ ، والقادرة بوعيها وتنظيمها الثوري ان تحدث التغيير الجذري في الهيكل الاجتماعي العام وفي طبيعة السلطة لصلحة التقدم ، لصلحة النهضة . يتحقق هذا في كل مجتمع بحسب خصوصيته ، بحسب اوضاعه الاجتماعية ، بحسب نضج العوامل الموضوعية والذاتية داخله ، بحسب توازن القوى فيه ، وفي اطار تفاعلاته الايجابية مع عصره التاريخي المحدد .

ان التحديد التجريدي الذي يرثيه الدكتور عبد الملك للجبهة ، لن يفضي الى تغيير او نهضة ، بل ان مفهومه للخصوصية - المصرية بشكل محدد - لا يصلح كذلك سندا لثورة او نهضة . بل لعل الثورة او النهضة ان تكون عليه لا به . ان الخصوصية التي يقول بها الدكتور عبد الملك هي - بغير شك - سمة من سمات مراحل متخلفة لا فسي تاريخ مصر فحسب ، بل في تاريخ كثير من المجتمعات الاسيوية كما أشرنا من قبل . واصالتنا او خصوصيتنا ليست في استبقائنا واستمرارها ، وانما في تخطيها تخطيا جذليا . انها قد توضع فسي الاعتبار لا كصفة ثابتة سمردية ، وانما كبعد من ابعاد الواقع التاريخي الذي نسعى للسيطرة عليه وتغييره وتطويره . ان اصالتنا ليست في هذا الاستمرار الجامد لهذا الشكل المحدد للسلطة المركزية ، وانما في اقامة سلطة ذات طابع جديد يتميز بالشعبية والديمقراطية والتقدمية ، فيها تتفجر اصالتنا أي قدرتنا على التعبير الخلاق والفعل الخلاق عن ذواتنا الاجتماعية والقومية . هذه هي خلاصة كل كفاحنا المصري والعربي عامة ، وانصافا للدكتور عبد الملك أقول هكذا كان رايه الذي نطالع خاصه في كتابه « مصر مجتمع عسكري » وفي ابحاث أخرى له .

وفي تقديرى ان الدكتور عبد الملك قد استشعر في نهاية بحثه ان ما حدده خصوصية مصر لا يصلح ان يكون حلا لما يواجهه المجتمع المصري - خاصة - من مشكلات وما يسمى لتحقيقه من اهداف . ولهذا نراه - برغم هذا الطابع التجريدي للجبهة التي يقول بها -

عبد الملك ان « تبين الفروق الموضوعية يمكننا من تبين سبيل التحرك الأكثر فاعلية » .

وإذا كنت اختلف مع الدكتور عبد الملك في تحديد هذه الفروق النوعية ، فان سؤاله يظل مطلقا ... كيف تتحقق هممتنا الاصيلية ؟

ولقد كنت أحب ان اواصل الحوار في هذا الموضوع مع مفكرين من ابرز مفكرينا العرب المعاصرين تناولوا الموضوع نفسه بجدية وعمق هما الدكتور زكي نجيب محمود والاستاذ عبد الله العروي ، وإذا لم يكن المجال يسمح لي بحوار تفصيلي ، فلا اقل من اشارة سريعة لبعض ملامح من فكرهما ، معترفا منذ البداية انها ستكون قاصرة بل مختلة .

في كتاب « تجديد الفكر العربي » يسأل الدكتور زكي نجيب محمود السؤال نفسه عن الاصاله والعصرية ، ويجتهد للاجابة عليه ، انه في الحقيقة يرفض التراث كله من حيث المضمون ولكنه يختار بعض اشكاله التي تفيينا في معاشنا الراهن على حد تعبيره ، وهو يقف هذا الموقف الانتقائي النفعي نفسه من الفكر الغربي الحديث . على انه الى جانب ذلك يسمى لاكتشاف بعض السمات العامة في تراثنا العربي . فهي تارة العقلانية ، وهي تارة ثنائية بين العقلانية والوجدانية ، وهي تارة ثالثة ثنائية تحتضن كل اطراف المولات والتصورات المتعارضة المادية والروحية ، العقلية والوجدانية ، الجزئية والكلية ، الى غير ذلك وهي تارة رابعة تغليب للسلوك العملي التقييمي . انه في الحقيقة يتخذ من التراث منهجا وصفا تحليليا ، لا يتبينه في اطار ملاساته الخاصة ، وتكويناته الاجتماعية والتاريخية ، ولهذا يأتي موقفه موقفا انتقائيا نفعيا عمليا خالصا شأنه في ذلك شأن موقفه من الفكر الغربي .

اما الاستاذ عبدالله العروي فيقف على الطرف المناقض تماما لموقف الدكتور عبد الملك من الفكر الغربي الحديث . انه لا يجد سيلا لنا الى التحديث الا بانتهاج الفكر والسلوك الذي انتهجته اوربا منذ اربعة قرون . اما موقفه من تراثنا العربي القديم فهو رفض كامل للسلفية ، رفض كامل للبحث عن نموذج انساننا العربي وراثنا لا امانا وان كان يقف احيانا وبشكل جزئي - موقفا انتقائيا عمليا من هذا التراث داعيا الى التركيز والابراز لجوانبه الايجابية . على ان القول بانتقائية الاستاذ العروي قول ينقصه الدقة والإنصاف . فالاستاذ العروي يتبنى الماركسية ، ويدعو الى تبنيها كأداة وحيدة لتحديثنا . وهذه الوقفة النظرية تجعله من الد خصوم اي مواقف انتقائي على انه لا يدعو الى الماركسية كعلم وتطبيق ، بل هي دعوة الى الايديولوجية الماركسية كنقطة بداية في طريق التحديث . انها الدعوة الماركسية العامة لا العلم الماركسي المطبق على الواقع المعيني . والدعوة الماركسية دعوة ينبغي ان تقوم بها كما يقول الاستاذ العروي نخبة مثقفة عربية تهتم السبيل بدعواها للمرحلة العلمية من الماركسية بعد اقامة الاساس الموضوعي المادي لها . على ان الاستاذ العروي - سواء بسواء كالدكتور زكي نجيب محمود يظف على تحليله التجريد والتعميم على حساب النظرة الموضوعية المعينية للتكوينات الاجتماعية التي يقوم عليها الفكر . بل اخشى ان يكون مفهومه للماركسية ، وخطته لتحقيق التحديث ، مفهوما وخطة ينقصها الجدل المادي .

اعرف انها احكام سريعة ينقصها التوثيق والتدقيق على اني انطلق الى المناقشة التي قد تكون سبيلا للتوضيح الاعمق والحوار الأكثر تفصيلا .

واعود الى السؤال الذي اراه مطلقا امامي بعناصره المختلفة .. ما السبيل لتحديد معالم اصالتنا او خصوصيتنا ؟ ما موقفنا من

ينتقل فجأة - وبغير مقدمات منطقية - من مفهوم الدولة المركزية التي تتركز في يدها سلطة الجيش والاقتصاد والايديولوجيا السسي ما يسميه « وحدة الجيش والشعب » . ان الشعب لم يكن له اي نبض حقيقي في هذه الخصوصية المصرية التي عرضها لنا . ان الشعب يظهر فجأة في نهاية بحثه في وحدة مع الجيش . ولهذا لا نلبث ان ننقل من امثلة الخصوصية ونماذجها التي ذكرها من قبل ، والتي تتمثل في احمس ومحمد علي وعبد الناصر ، الى امثلة ونماذج اخرى تتمثل في يومي ٩ و ١٠ يونيه (حيث كانت مصر بغير دولة وبغير جيش) ويوم وفاة عبد الناصر (حيث كانت مصر كذلك بغير دولة) ثم ٦ اكتوبر (وهي معركة عسكرية مجيدة تعبر عن لقاء حميم بين ارادة جماهيرية ، وقرار سلطة وبطولة جيش ، ولكننا قد نختلف في طبيعة نتائجها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقومية عامة) .

حقا ، ان ٩ و ١٠ يونيه وجنازة عبد الناصر ، قد تعبران بالذات عن مدى التفاف الجماهير حول قائد عظيم .

ولكن ما دلالة هذا الالتفاف ؟ ان دلالته مرتبطة بقيم سياسية واجتماعية تتمسك بها الجماهير وتحرس على مواصلتها وتطويرها . وليس مجرد التفاف حول سلطة مركزية تمسك بها وتوحد معها بشكل تجريدي غامض . وليس مجرد فعل عاطفي تلقائي ، وان لم تخل من العاطفية والتلقائية . على ان للعاطفية والتلقائية كذلك قوانينها الموضوعية وخاصة في التحركات الجماهيرية . وما اكثر التحركات الجماهيرية الاخرى التي تحركت ضد السلطة المركزية في تاريخ مصر .

المهم ان الدولة المركزية الموحدة ، الجيش والاقتصاد والايديولوجيا ، تختفي في نهاية بحث الدكتور عبد الملك ، ليبرز هذا اللقاء بين الجيش والشعب ، وتبرز هذه الجبهة (رغم تجريديتها) وبرغم ان الجيش هو جزء من جهاز الدولة المركزية ، الا انه قد يبدو في تعابير الدكتور عبد الملك كأنما هو البديل التاريخي في خصوصيتنا التاريخية للحزب المنظم والمنظم للجماهير الشعبية ، وان كان بغير ملامح اجتماعية محددة كذلك ، شأنه في ذلك شأن الجبهة . وقد تجدر الاشارة هنا الى ان بروز الجيش في الحياة القومية والاجتماعية هي ظاهرة من ظواهر البلاد حديثة النمو في عصرنا وليست من خصوصيات مصر وحدها . وان تكن لها خصوصيتها النوعية في كل بلد بغير شك . ولها في تاريخ مصر خصوصية كذلك وان اختلفت دلالتها الاجتماعية باختلاف المراحل التاريخية وتنوعها . على ان هذا موضوع اخر ، والدكتور عبد الملك دراسة قيمة فيه .

خلاصة الامر ، انني لا اقل من قيمة هذا الجهد الكبير الذي بذله وبذله الدكتور عبد الملك من اجل تحديد خصوصية المجتمع المصري ، بل من اجل تحديد اسس نظرية موضوعية لعلم الاجتماع المعاصر . انها بغير شك محاولة جادة اكثر عمقا وشمولا من تلك المحاولات المسطحة في بعض ادبياتنا المصرية التي تحدد ملامح مصر ببعض المظاهر النفسية والمزاجية ، كالفهولة ، والطيبة ، والتسامح ، والتوسط ، الى غير ذلك ، تاسيسا على المناخ او الموقع الجغرافي ، ولست اقل من حقيقة هذا الطابع المركزي التوحيدي للسلطة عبر تاريخ مصر القديم والوسيط والحديث ، ولكني اقول ان الاقتصاد على هذا الطابع موقف وصفي غير جدلي ، لا يكشف عما وراءها من وقائع ومواقف اجتماعية وطبقية ، بل لا يفسر حركسة الاستمرار التاريخي بكل تعرجاتها وانقطاعاتها وتغييراتها . فضلا عن هذا ، فانها لا تشكل - ولا ينبغي ان تشكل - السمة السرمدية للخصوصية المصرية التي تحتجزنا عن فعل تاريخي خلاق قد يكون تقيضا تاريخيا - او بتعبير ادق - تخطيا تاريخيا لها .

على ان اجتهاد الدكتور عبد الملك هو دعوة حارة لتحديد خصوصية مجتمعنا العربي عامة والمصري بوجه خاص ، فلا شك كما يقول الدكتور

ترائنا القديم ؟ ما موقفنا من العصرية ؟ ما هو الطريق الى التحديث ؟ ان النهضة عناصر متنوعة ، ولكنها تشكل منظومة واحدة متداخلة ولا ازمع منذ البداية انني امك عصا موسى ، او انني قادر على حل العقدة الفردية بفرية واحدة . وانما اقول بتواضع جم اننسي اجتهد مع المجتهدين في تحديد معالم الطريق ..

اولا : لسنا في حاجة الى تأكيد خصوصية العرب او اصلتهم . فكل شعب له خصوصيته وله اصالته التي تتراكم عبر خبراته التاريخية ، وملابساته الموضوعية المختلفة والمتنوعة . والقضية ليست قضية امتحان لخصوصية العرب واصالتهم بقدر ما هي تحديد لنوعية هذه الخصوصية - على حد تعبير الدكتور عبدالمك - تحديدا يدفع الى مزيد من الوعي بتاريخنا ، بحقيقتنا الماضية والحاضرة ، وبغذي معركة المواصلة التاريخية بشكل فعال .

ولا شك - كما ذكرت من قبل - ان المظاهر التي حدد بها الدكتور عبدالمك الخصوصية المصرية هي بعض مظاهر موجودة عبر تاريخنا ، ولكنها ليست السمة المعبرة عن جوهر التجربة المصرية . انها سمة لانية علوية ترتبط بتكوينات اجتماعية واقتصادية وانشطة ومواقف جهاهيرية قاندية ، ما اشد اهميتها في تحديد حقيقة هذه الخصوصية . ان طريقة تحديد الخصوصية هو طريق الدراسة العينية الدقيقة لمختلف مراحل التاريخ مرحلة مرحلة ، لاستخلاص خصوصية كل مرحلة ، بتكويناتها وعملياتها الاجتماعية المختلفة ، وملابساتها التاريخية وكشف قانونها المعرك الاساسي ، والوصول من استقراء هذه المراحل المتعددة المختلفة الى تحديد الخصوصية العامة او صبح التعبير ، في غير تثبيت او تجسيد او تجريدية او اطلاقية . يصدق هذا على دراستنا لخصوصيتنا المصرية ، او دراستنا لخصوصيتنا العربية ، ولعل دراستنا لخصوصيتنا او اصلتنا العربية ، تستلزم الدراسة العينية المحددة لكل قطر عربي ، ثم الدراسة العينية المحددة للتفاعل والتداخل بين مختلف الاقطار العربية ، في تنوعها ووحدتها في كل مرحلة من المراحل ، ثم عبر المراحل التاريخية جميعا ، على اني قد ازمع ان حاجتنا الى الدراسة العينية الدقيقة لواقع امتنا العربية في اقطارها المختلفة ، وفي مؤسساتنا السياسية والاجتماعية المتنوعة وفي اطار عصرنا الراهن هي نقطة البداية الحقيقية التي يفرضها الحاج الحاجة الى رؤية ثورية موضوعية نسلج بها نضالنا العربي الراهن . ان هذا لا يلغي ضرورة التصدي لدراسة خصوصيتنا العربية في سارها التاريخي الطويل . على ان الحاجة اكبر الى هذه الدراسة العينية لواقعنا الراهن ، وان كنت اعترف ان الدراسة العينية لتاريخنا الطويل في تكويناته المختلفة هو بعد من ابعاد الادراك الصحيح لهذا الواقع الراهن . على ان الدراسة لهذا الواقع الراهن قد تكون سيلنا كذلك لحسن ادراكنا لماضيها التاريخي . اقولها بصراحة .. وقد اختلف هنا مع الاستاذ الفروي - ان الدراسة العينية الدقيقة لواقعنا العربي الراهن في مختلف تكويناته هي سيلنا الذي لا سبيل غيره لتسليح نضالنا بالرؤية الصحيحة . الدعوة الايديولوجية وحدها اصبحت خطوة متخلفة ، بل لا قيمة لهذه الدعوة الايديولوجية في عصرنا الراهن - ما لم تختبر في تصورات ونظريات ونجاحات عملية تتعلق بواقعنا ، بنضالنا ، بحاجات امتنا وتطلعاتها الاجتماعية والقومية .

ثانيا : اما فيما يتعلق بالموقف من ترائنا القديم ، فلا ينبغي ان يكون موقف الرفض او الاستهانة او الاستخفاف . ولا مسوق التقديس والتقليد الاعمى ، ولا موقف الانتقائية والتجزئ والنفعية ، ولا ينبغي ان يكون موقفا من مضمون دون شكل او شكل دون مضمون .

التراث كله ، بكل ما فيه ، من مدارس مختلفة ، متصارعة من مواقف عقلانية ، او لا عقلانية ، هو ترائي الثقافي يستوي في هذا الخوارج والاشاعة والمعتزلة والصائبة والشيمة والمتصوفة وسما شئت من ملل ونحل ومذاهب واتجاهات ادبية او فنية او ادارية . اننا لا اختار بين هذه الاتجاهات لا انتقي وانما استوعب التراث كله استيعابا نقديا في اطار واقعه التاريخي الاجتماعي الخاص . الاستيعاب النقدي ليس انتقاء فحسبه وليس تقييما لجانب منه على حساب جانب ، وانما هو ادراك ووعي موضوعي لحقيقة التراث في ملابساته الموضوعية التاريخية . لعلي اجسد المعتزلة اقرب الي اليوم من اهل السنة ، او رجال العلم اقرب الي من رجال المجاهدة الصوفية ولكن المذهب السني والصوفي سواء بسواء كالمعتزلة ومنجزات العلماء العرب ، وغير ذلك من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات ، هو ترائي ، الذي الدارسة وانيه وانفهم حقيقته ، نشابه ، تطوره ، صراعاته ، امتداداته ، تحولاته في اطار واقعه الموضوعي ، وفي اطار النظرة التاريخية الى التراث كله ، الاعمال العقلية النقدي في التراث ، ووعي النقدي العلمي التاريخي بهذا التراث في جوانبه المختلفة وحركته المتنوعة ، هو الموقف الصحيح من التراث في تقديري وهو ليس احياء لكتاب دون كتاب ، او لمدرسة او مذهب دون مدرسة او مذهب وانما هو احياء تاريخي نقدي لتاريخ شامل واشاعته ونشره بمختلف وسائل التعبير والاتصال والشفافة المعاصرة واستلهاه كذلك ، استلهاها نقديا في مختلف وسائلها التعبيرية الادبية والفنية . ان الموقف من التراث ليس موقفا عمليا نفعيا يفيدها في معاشنا الراهن ، وانما هو تعميق لاحساسنا التاريخي بحقيقتنا وتفاصيل لثواننا ، لا بالتقليد الاعمى ولا بالترديد البليد ولا بالتقديس المطلق ، ولا بالانتقاء الجزئي وانما بالاستيعاب النقدي التاريخي . قد اصفط واشدد على مرحلة وعلى اتجاه يؤكد هذا الموقف النقدي ولكن دون ان اقف موقف الانتقاء الجزئي او الموقف النفعي العملي ، التراث كله ترائنا ، فلنحسن ادراكه واستيعابه واستلهاه وكشف حقائقه بطريقة نقدية تاريخية خلاقة .

هذا في تقديري هو الموقف الصحيح من التراث ، ولعل الاستاذ العروي في غصون كتابيه « الايديولوجية العربية » و « ازمة المثقفين العرب » (الذي ترجمه الى العربية بعنوان العرب والفكر التاريخي) يتبنى هذا الموقف رغم بعض نبراته الرافضة .

على اني احب ان اقول في النهاية ان ما اقصد به بالتراث ، ليس هو التراث المكتوب فحسب بل التراث بمعناه الحي الشامل التحقق في مختلف اشكال التعبير الفكري الادبي او الفني او السلوكي عامة ، بل اضيف اليه كذلك التراث الشعبي . ان احياء هذا التراث واستيعابه استيعابا نقديا تاريخيا واستلهاه استلهاها خلافا هو بعد من ابعاد ملامحنا القومية .

ثالثا : ولعل هذا الموقف من التراث النقدي التاريخي هو نفسه الموقف المنهجي الصحيح من نجارب عصرنا وخبراته المختلفة ، انه الاستيعاب والفهم النقدي التاريخي لحقائق العصر ، بل اكاد اقول اننا لن نحسن الموقف من ترائنا اذا لم نحسن الموقف من عصرنا . ان هذا الموقف النقدي من ترائنا هو نفسه الذي يجعلنا في قلب معركة التحديث كذلك .

على ان الموقف من العصر ليس سواء بسواء كالموقف من التراث انه ليس مجرد موقف نقدي تاريخي ، وليس مجرد اشاعة ونشر وتعميق لاحساسنا التاريخي بهذا العصر . انه موقف نقدي ، ولكنه كذلك

قالوا عن كتاب

حُب

تأليف غادة السمان

بعيدا عن الثروة الرومنطقية ، والرسائل التقليدية ، تشارف غادة السمان ، بحساسية الانثى وموهبة الفنان في لحظات حميمة ، عالم الشعر تاركة على جدار القلب الانساني آثار بصماتها
عصام محفوظ - جريدة النهار

« حب » ، هو حكاية مسيرة طويلة عرفت كيف تتجاوز نفسها دائما .

جورج الراسي - مجلة البلاغ

سنبقى نتلف الى مرثيات غادة السمان الحميمة،
الماضية والمقبلية .

ظافر تميم - لسان انحال

لا تكتفي غادة السمان بالتعبير عن الانسياق المطلق مع نوازع الجسد بل تحاول التبشير بما يمكن ان نسميه بعبادة الجنس !

رشيد ياسين - المحرر

اذا كان الشعر يسكن اعماق اشياء الحياة (الموت،
الام ، الحب ، التضحية) فان غادة السمان الكاتبة
والقاصة ، هي شاعرة قبل كل شيء ! .

نهاد سلامة - الصفاء

الحب الذي تحكي عنه غادة السمان اساسه
الحرية ، وكردة فعل عن كل كتب حب المرأة العربية من
الف سنة ، ارادت غادة السمان ان تحب عنهن جميعا .
هدى الحسيني - الانوار

تذهب غادة دوما الى اعماق الاشياء ، وتستطيع
ان تكون غنائية ، او ساخرة كما تستطيع ان تستحضر
برقة الحب الطفولي ، وان تصرح بالحقيقة بجسرة
واخلاص .

ايرين موصلي - الاوربان لوجور

منشورات دار الاداب

موقف نصالي عملي . لن ننتصر في معركة التحديث بالوعي النقدي التاريخي وحده ، بالايديولوجية الماركسية وحدها ، وانما بهذا الوعي النقدي وبهذه الايديولوجية ، مطبقة على واقعنا ، على عصرنا تطبيقا علميا خلافا ، ومنتزجة بقوى النضال من اجل التغيير الثوري لواقع امتنا العربية الممزقة ، المتخلفة . موقفنا من معركة التحديث لن تقوم بها نخبة مثقفة ، ولن تتحقق بدولة مركزية تجمع في يدها كل السلطات السياسية والعسكرية والاقتصادية والفكرية بغير دلالة اجتماعية محددة ، وانما هي نضال جماهيري مؤسس على وعي نظري ثوري بحقائق واقعنا ، بحقائق عصرنا من اجل اقامة سلطة ديمقراطية تقدمية يتحقق بها الفناء على التخلف الاقتصادي والاجتماعي والتمزق القومي ، ويتوفر بها اوسع واعمق مشاركة ديمقراطية ايجابية للجماهير العربية في تنظيم حياتها وتطويرها وتجديدها الى غير حد . هذه هي عصرتنا الحفيفة ، ليست عصبة وهي ايديولوجي فحسب مهما كان ثوريا ، وليست عصبة اجهزة ومؤسسيات مهما كانت علميتها وليست مجرد دعوة الى رفض السلفية او تبني العقلانية عامة ، بل هي الفعل التاريخي الثوري لجماهير امتنا العربية المسلحة بالنظرية الثورية . ليست هذه هي عصرتنا فحسب بل هي كذلك الطريق لتحقيق خصوصيتنا واصالتنا كذلك . المصرية والخصوصية وجهان لعملة واحدة ، هي الفعل التاريخي المؤسس على الوعي الثوري . بانتصارنا في معركة العصرية تنتصر خصوصيتنا واصالتنا ، وبالوعي بخصوصيتنا واصالتنا وبالنضال من اجل تحقيق ذواتنا الحرة ، المتفتحة المتقدمة تحقق عصرتنا . اننا لا نقف من الفكر الاوربي او ما يسمى بالفكر الغربي موقف التقديس او موقف الاستخفاف والتعالي او موقف الرفض المطلق او موقف الانتقائية وانما نتسلح منه بشمات العلم الانساني مطبقين هذه الثمرات تطبيقا نقديا خلافا على واقعنا الخاص .

والماركسية هي بعض هذه الثمرات الفنية في مجال الشورى الاجتماعية . ليست هناك ماركسيات كما يقال في الفكر الغربي اليوم . وانما هناك ماركسية تختلف طرائق تطبيقها باختلاف النعيات الفومية والاجتماعية وهي ليست نظرية نهائية جاهزة وانما خطوط عامة توجه ونرشد الى العمل . وشرط نجاحها هو ادراكها المحدد النوعي للخصائص المحددة النوعية في كل تجربة محددة نوعية ولهذا فهي تفتى وتعمق بالخبرات والتجارب المتنوعة .

واذا كنت اتفق مع الاستاذ العروي في الدعوة الى تبني الماركسية سبيلا لتحديثنا ، بل سبيلا كذلك لاصالتنا ، فاني لا اف معه عند حدود الدعوة الايديولوجية ولا عبر الحدود التي تبيع حقيقة الماركسية . فما احوجنا الى تطبيق العلم الماركسي على ماضينا وعلى واقعنا المعيني تطبيقا جادا خلافا ولكن ما احوجنا كذلك الى تحديد دقيق لمفاهيمنا الثورية . وما احوجنا فوق هذا وذلك الى ان يمتزج وعينا الثوري بنضالنا الجماهيري امتزاجا عميقا . ان الاصاله ليست مجرد بحث عن الجذور او عودة مستسلمة بليدة اليها او استمادة جامدة لها ، وانما هي تحرير وتحريرك واع للجذور واطلاقا لطاقتها وفكراتها على الخلق والاضافة . والجذور الحقيقية هي الجماهير صانعة التاريخ الحقيقي وحاملة خصائصه الفومية بانطلاقها الواعي ومشاركتها الديمقراطية تتحقق الاصاله والمصرية بفرية تاريخية واحدة .

تقولون ... لقد انتقلت بنا من مجالات الايديولوجيات الى مجال العمل السياسي الجذري . نعم ... اعترف ولكن هذا في تقديري هو الطريق الصحيح بل ازمع انه الطريق الوحيد . ان طريق الثورة الاجتماعية طريق التحرر والاشتراكية والوحدة القومية الديمقراطية والثورة الثقافية هو طريق الاصاله وطريق الخصوصية وهو كذلك طريق المصرية والتحديث .

التخلف السياسي وابعاده الحضارية

وهو : « التخلف السياسي وابعاده الحضارية » فسأبدأ بتشخيص مظاهر وابعاد هذا التخلف ، ثم اخلص بعد ذلك الى النواحي الايجابية فانناول تلك الاساليب والاجهزة والوسائل التي يجب ان نهيئها لتحقيق ذلك الهدف الامثل .

ان من اهم وجوه التخلف السياسي في الاقطار العربية ما يلي :
(١) الاخذ بالمفهوم التقليدي للسياسة ، اعني اعتبار السياسة اسلوبا من اساليب ضبط الجماهير وتوجيهها دون مراعاة المصالح الهامة للشعب ، وهذا الفهم للسياسة يضمن للحاكم البقاء في مركز الحكم ، ولا يضمن للشعب التقدم والازدهار ، كما لا يضمن الحياة الديمقراطية المثلى ، وقد يلجأ الحاكم عن طريق هذه الهيمنة الى اضعاف القوى والحركات او محاربتها ، كما يلجأ الى شق الصفوف ، وخلق التمرات وبث الرواسب الدينية التي تجزئ المجتمع ، كما يلجأ الى التعامل مع القوى الاجنبية لضرب مصالح الشعب ، ويتعلق بايدولوجيات تخدم اهدافه الخاصة ، وهذا كله نجد له امثلة واضحة في الاقطار العربية المختلفة .

(٢) طغيان الشكلية وروح المحافظة على الفئات الحاكمة في بعض الاقطار العربية ، فمن العلوم الواضح في التاريخ والسياسة والاجتماع ، ان الحكم التقليدي الزمن لفئة حاكمة من هذا القبيل ، يؤدي بالضرورة الى الشكلية والجمود والتمسك بروح المحافظة ، وهذا يعني ، بشكل او باخر ، مقاومة التجديد والتقدم والتفكير الحديث ومقاومة الاخذ باسباب الحياة الجديدة لمواكبة التقدم البشري في مناطق اخرى من العالم حفاظا منهم على مراكزهم من التهديد او الذبذبة ، او تحدي الظروف والعوامل والتيارات الجديدة لهذه المراكز .

ولذا فان هذه الفئات الحاكمة تصنع كل ما من شأنه ان يحافظ على هذه الشكلية وهذا الجمود والمحافظة ، عن طريق غلق الحدود ، الى تقوية اجهزة الشرطة والامن ، الى الاكثار من السجون والمعتقلات الى منع وسائل الاعلام والثقافة التي تحمل الفكر الجديد ، الى اشارة الحزازات والعصبيات والتناحر بين الفئات ، الى وسم المجردين والطلابين بالاصلاح ، بالكفر او المروق او العمالة احيانا وما يجري هذا المجرى او ذاك .

ان استغلال الرواسب التاريخية من اجل تحقيق هذه السياسة امر يكاد يكون بينا في كل مكان من الوطن العربي ، فالطائفية والشعبوية ، والعشائرية والاقليمية او القطرية ، والتقدمية المقلقة ، وحتى القومية احيانا وحركات الانبعاث القومي او الحضاري او

اود ان اشير منذ البداية الى ما في عنوان هذه الندوة « ازمة تطور الحضارة العربية » من اضطراب وابهام فيما يتصل بمفهوم « التطور » الذي يختلف فيه العلماء والباحثون اختلافا كبيرا ، كما ان عنوان بحثي « التخلف السياسي وابعاده الحضارية » الذي هو وجه من وجوه هذه الندوة ، ينطوي هو الآخر على مفهوم يصوره المفوض والابهام ، ويكثر فيه الخلاف والتباين بين المختصين فيه - الذين تتكون منهم عائلة العلوم الاجتماعية ، ذلك هو مفهوم « الحضارة » الوارد في عنوان هذا البحث ، فقد يقصر بعض الباحثين مفهوم « الحضارة » على الجانب المادي من التراث الاجتماعي : ويذهب فريق ثالث ، الى استعماله مرادفا للتراث الاجتماعي كله بشقيه المادي والمعنوي ، وهذا كما لا يخفى يعرض الباحث في موضوع كهذا الى بلبلة فكرية اود ان اشير اليها منذ البداية ايضا .

يفساف الى ذلك ، ان الشارحة التوضيحية المرفقة بعنوان هذه الندوة والبحث ، تنطوي هي الاخرى على مفهوم اخر يختلف فيه المختصون اختلافا كبيرا ، ذلك هو مفهوم « الديمقراطية » وهذا الوجه من الاختلاف لا اعتقد انني بحاجة الى تفصيل الحديث فيه ، الا بمقدار ما ينسجم مع وجهة نظرنا .

ومن زاوية النظر الى العاشية التوضيحية المشار اليها ، يتبين اتجاه مخططي هذه الندوة ، انهم يشيرون ، عن طريق التلميح لا التصريح الواضح ، الى ان التخلف السياسي ، يعني انعدام الحياة الديمقراطية وضعف اجهزتها في بعض الاقطار العربية ، وان مفهوم السياسة الديمقراطية ، يعني ، الحكم الشعبي ، بشكل او باخر ، من خلال منظمات برلمانية واحزاب وما يجري هذا المجرى او ذاك ، وهذا كله في الواقع مجال اختلاف كبير ايضا واجتهادات شتى يختلف فيها المعنيون بهذا الجانب في الاقطار العربية ذاتها وفي بلدان العالم الاخرى .

كل هذه الاشارات التمهيدية ، تدفعني اذن الى تحديد موضوع البحث حتى لا افراط في وقتكم وفي وقتي ايضا ، بالخوض في افكار غير منظمة وليست لها وجهة واضحة نبتقيها ، وعليه فان السياسة على ما ارى : « هي اسلوب توجيه وقيادة الامة العربية نحو تحقيق اهدافها الكبرى المتمثلة في وحدتها وتحررها وتحقيق العدالة الاجتماعية بين مواطنيها » . وهذه الاهداف بالذات ، هي التي تقرر لنا نوعية الاساليب والاجهزة والوسائل التي تحققها ، هذا ولما كان موضوع بحثي

العنصري او الديني ، هي بعض اسلحة هذه الفئات لبقائها في الحكم .

٣) وجود نفوذ ومصالح اجنبية استعمارية في الوطن العربي ، ادى الى ظهور التجزئة العربية ، واوجد نظاما سياسية مختلفة ، وحرف سياساتها عن قضايا الشعب الاساسية ، الامر الذي ادى الى خلق فئات او جماعات معينة تتعامل مع القوى الاجنبية ضد مصالح اهل البلاد ، وقامت فئات حاكمة مصلحة مختلفة مارست ضرب اية حركة تحررية تهدد تلك المصالح ، ووضعت كل العراقيل امام وعي الجماهير الشعبية لمصالحها المشتركة ، وبتأثير من الاستعمار زجت هذه الفئات والحكومات في الوطن العربي ، في خلافات وخصومات مصطنعة ضد بعضها البعض ، بين آونة واخرى ، سرا او علنا ، وشجعت ظاهرة التهريج السياسي بانواعها المختلفة ، وخلقت زعامات وخطت انقلابات وحركات هنا وهناك ، لغداع هذه الشعوب . وهذه اساليب اصطنعها الاستعمار الجديد في العالم خلال ربع القرن الاخير ، وقد تبدو هذه الظاهرة واضحة في الاقطار النامية وبالاخص في امريكا اللاتينية وافريقيا .

ومن اساليب الاستعمار بهذا الشأن ايضا تشجيع الحركات الرجعية في بعض الاقطار العربية باسم قنسية الماضي ، وباسم قنسية التراث الديني والحضاري والاجتماعي للاجداد . وباسم الحفاظ على التراث مما يتهدده من تيارات وافكار العصر الحديث ، بحيث بقي الشعب العربي في بعض الاقطار العربية ، وهو يحى في اطار الماضي السحيق منطلق على نفسه لا علاقة له بالعصر الحديث في وجوه كثيرة من حياته .

٤) اختلاف انظمة الحكم في الاقطار العربية ، وتبنيها فلسفات سياسية متباينة ، بل متعارضة في كثير من الاحيان ، فهناك انظمة ملكية ، واخرى جمهورية ، اضافة الى عدد من الامارات والشيخات وبعضها تتبنى الاشتراكية ، واخرى رأسمالية واقطاعية ، وغيرها تتبنى النظرية الدينية ، فضلا عن ذلك ، فان الدول التي تتبنى الاشتراكية تختلف هي الاخرى عن بعضها في هذا المفهوم وتطبيقه ، ان هذا التباين يؤدي بالضرورة الى انعدام وحدة الهدف بين الاقطار العربية على الصعيدين القطري والقومي ، كما يؤدي الى فقدان التنسيق السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، وحتى العسكري بين العرب جميعا .

ان التآمر الاستعماري الصهيوني الرجعي ، يركز في صراعه مع قوى التحرر والثورة والاشتراكية في الوطن العربي ، على قاعدة انطلاق اساسية ، هي استغلال كافة التناقضات التي ورثها الواقع العربي ، واصطنعها التطور المزيف بتأثير القوى المعادية لاهداف الامة العربية . فهو يحاول صرف العرب عن التناقضات الرئيسية في مجتمعهم ، ويحاول ان يقضي على المنابع والجنود التي يستمد منها النضال العربي قوته وجيويته واندفاعه . واهم هذه المنابع ، فكرة الوحدة العربية ، وفكرة الثورة على الواقع الفاسد ، التي تتميز بهما الايدولوجية العربية الثورية .

٥) ان انعدام الاجماع السياسي العربي على الصعيدين القطري والقومي ، ادى الى ظهور اتجاهين او نوعين من الانظمة العربية ، من حيث نظرتها لحل القضية الفلسطينية حلا جذريا وصحيحا ، باعتبارها اولى واهم القضايا السياسية العربية ، وقد يرجع سبب تاخر حل هذه القضية بما يزيد من ربع قرن من الزمن ، الى هذا الاختلاف في السياسات العربية التي كان للاستعمار اثر كبير في صرفها عن طريقها الصحيح .

٦) وجود التجزئة العربية ، وعدم اتمام اي نمط من انماط الوحدة بين الاقطار العربية في صالح الجماهير وقضاياها الاصيلية ، وقد يرجع السبب في ذلك . الى ان الانظمة العربية القائمة ، قد لا

تضمن البقاء في مواقع السلطة في حالة قيام وحدة شعبية ديمقراطية في الوطن العربي . فضلا عما تعرض له مصالح هذه الحكومات والفئات التي تمثلها من الخطر .

ان المنطق القومي العربي ، لا يعترف بالكيانات القطرية في الوطن العربي ، وانما يرى في التجزئة الراهنة ، مرحلة طارئة اوجدها الاستعمار ، ومهدت لها اوضاع الجمود والتخلف في المجتمع العربي .

ان الوحدة العربية بمفهومها الثوري الصحيح ، تعتبر العامل الهام في تعميق كل تفسير حقيقي في المجتمع العربي ، لان الحرية التي يسعى اليها كل قطر عربي على افراد ، لا يمكن ان تبلغ من العمق والشمول والمعنى الايجابي ، ما تبلغه الحرية التي تحققها الامة العربية في وحدتها ، كما ان الاساس المادي للاشتراكية ، وتحقيق العدل الاجتماعي بين المواطنين العرب ، يأخذ مداه الصحيح ، عندما يكون مجاله التطبيقي الوطن العربي كوحدة سياسية وجغرافية وبشرية .

ان تشخيص الاوضاع والظروف السياسية الصعبة التي تجتازها الامة العربية اليوم ، تسعى لان نرفع صوتنا عاليا من اجل المدول عن السياسات الخاطئة التي سهلت للاعداء توجيه الضربات الى حركة التحرر العربي ، ونحن اذ ندعو الى الكف عن الجري وراء الاهدام التي اثبتت التجارب المتتالية عدم جدواها ، فاننا في ذلك نعبّر عن مشاعر وطموحات الجماهير العربية وطلانها القومية التقدمية والوطنية ، ونحن بذلك نخلق اوسع الفرص للقاء بين كافة القوى والانظمة العربية الوطنية لمواجهة الاخطار المحدقة بها ، وهي اخطار لا يمكن ان يتخلص منها اي نظام عربي معاد للاستعمار والصهيونية والرجعية ، ولا يتخلص منها اية قوة وطنية .

ان الاوضاع الراهنة في الوطن العربي ، التي تتسم بالضعف والتداعي ، لا يمكن الخروج منها ، كما لا يمكن مواجهة اعداء الامة العربية مواجهة فعالة ، الا باقامة وحدة حقيقية ثابتة قائمة على اسس شعبية ديمقراطية تتحقق من خلالها الوحدة الوطنية في كل قطر عربي .

٧) وجود التفاوت الطبقي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بين المواطنين العرب في كل مكان من وطنهم الكبير ، كسبب ونتيجة لهذا التخلف السياسي السائد في الوطن العربي ، ولا يخفى ، ان بعض الانظمة العربية نفسها تفذي هذا التفاوت لا تفي به ، لكي تضمن البقاء في السلطة ولكي تحافظ على مصالحها الخاصة .

٨) يمثل النظام البرلماني الشكلي الذي وجد في بعض الاقطار العربية ، احد وجوه التخلف السياسي في الوطن العربي . فقد اثبتت هذه التجربة فشلها في التعبير عن رأي ومصالح الجماهير وتمثيلها كما كان الحال عليه في النطر العراقي قبل ثورة الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨ وفي غيره من الاقطار العربية الاخرى ، ذلك لان البرلمانية ، كانت واجهة شكلية لخداع الجماهير العربية ، ووسيلة من وسائل شرعية اساليب الحكومات العربية في حكم الجماهير وقسرها ، وغير خاف على المواطنين العرب ، عمليات التزييف والتزوير التي رافقت انتخابات تلك البرلمانات العربية .

ومع ذلك ، فان صح الاخذ بنظام البرلمانية - وهذا ما سنعالجه في بحثنا - في الوطن العربي كوسيلة من وسائل الحكم الصحيحة لنقل الامة العربية من حالة التخلف السياسي الى حالة التقدم السياسي - كما تشير الشارحة التوضيحية لهذه الندوة - فهل يتاح للاقطاعيين والرأسماليين والرجعيين والمستغلين لمصالح الجماهير العربية ، ممارسة حقوقهم البرلمانية والديمقراطية ??? واذا كان ذلك ممكنا ، فهل هذا يعني الاقترب من مصالح الجماهير وضمانها ??? وهل ذلك يعني ، امكانية تعايش وتآخي جماهير الشعب مع مستغليها واعداها ??? ؟

ومحصلة هذا كله ، ان تدهور الحياة في الاقطار العربية بمختلف وجوها السياسية ، والفكرية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، يحتسم على الامة العربية اليوم ، رسم طريق جديد لسياستها تتمكن بواسطته الانتقال من حالة التخلف الى حالة التقدم ، وسنعالج هذا التخلف من زاوية مفهومنا للحرية او ممارسة الديمقراطية الواردة في هذه النود .

يبدو ان الديمقراطية بمفهومها العام ، معروفة عند العرب منذ ما قبل الاسلام بعدة قرون ، يؤيد ذلك ، ما جاء في القرآن الكريم (سورة النمل) بشأن النبي سليمان عليه السلام ومملكة سبا :

بسم الله الرحمن الرحيم « قالت يا ايها الملك ، اني القى اليّ كتاب كريم . انه من سليمان ، وانه بسم الله الرحمن الرحيم . الا تلوا علي واتوني مسلمين ، قالت يا ايها الملك ، افتوني في امري ، ما كنت قاطعة امرا حتى تشهدون . قالوا نحن اولو قوة واولو باس شديد ، والامر اليك ، فانظري ماذا تأمرين . . قالت ، ان الملوكة اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة ، وكذلك يفعلون ، واني مرسل اليهم بهدية . فنافرة بهم يرجع المرسلون » صدق الله العظيم .

على انه يمكن اعتبار الديمقراطية بهذا المعنى ، سمة من سمات الفرد او المواطن العربي ، وذات علاقة بفردية الشخصية العربية ، التي عاشها العرب في جزيئهم قبل الاسلام ، حيث لم يكن العربي ليعترف بوجود شيء اعلى منه سوى السماء .

ولما جاء الاسلام ، على يد رسولنا الكريم محمد (ص) بمبادئه الرفيعة السامية ، هذب النزعة الفردية ، ونظم الديمقراطية المطلقة عند المواطنين العرب ، ودعا الى شورى الحكم الذي طبق في عصر الرسول (ص) والخلفاء الراشدين ، وفي ذلك قال تعالى ، بسم الله الرحمن الرحيم : « والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة ، وامرهم شورى بينهم ، ومما رزقناهم ينفقون » ، صدق الله العظيم .

لكن الفردية السياسية ، او الحكم السياسي الفردي ، بعد ذلك ، الى الحرية الفردية للمواطنين (الجماهير الشعبية) في الدولة الاسلامية ، كما الفيت الحرية الاجتماعية البسيطة او تضاعلت ، عند العرب ، الامر الذي ادى الى نشوء المشاكل المختلفة في الدولة الاسلامية ، وخصوصا ما يتعلق منها بالديمقراطية والحرية السياسية عبر تاريخ العرب الطويل وتلاشي دور الشعوب في تلك الاحداث الكثيرة .

وقد اثرت النزعة القبلية عند العرب ، بما لها من معايير ومقاييس وتقاليذ على الاحوال السياسية عندهم بعد تأسيس دولتهم الاسلامية الواسعة ، ونشأت التحيزات المؤدية والمعارضة للحكومات من قبل المواطنين العرب وغير العرب على حد سواء ، وخاصة في العصر الاموي الذي اصبحت فيه القبلية احدي سمات الحكم السياسية . اما في العصر العباسي والذي يعتبر عصر نهض الحضارة العربية الاسلامية ، فقد ضعف فيه شان العرب ، ولعبت فيه الشعبية دورا كبيرا في تحريك السياسة . وتسلب القواد والامراء والاقطاعيون على الامور ، الامر الذي ادى الى حرمان المواطنين عموما من معظم حقوقهم بما فيها الحرية السياسية او الممارسة الديمقراطية .

ولما خضعت الاقطار العربية للحكم العثماني ، الذي ادعى الحكم باسم الاسلام ، وهو بعيد عنه ، فقد مر الوطن العربي بمرحلة من التخلف في كافة الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وانصدمت الحريات باسبب اشكالها ، وعاش شعبنا العربي في ظل هذا الحكم الذي استمر زهاء اربعة قرون ، في فترة من الظلام والتأخر ، والتدهور ، بما لا حدود له ، وما زال الامر على ذلك : حتى خضعت الاقطار العربية الى السيطرة الاستعمارية التي كرس التجزئة ، بكل اشكالها ، وقد خلفت هذه المسيرة الطويلة لتاريخ العرب بكل ما فيها

من سلبيات ، رواسب كثيرة وكبيرة في الوطن العربي ، اهمها مسألة التخلف السياسي وانعدام الديمقراطية .

ونتيجة لكل ما تقدم . ومن اجل معالجة « التخلف السياسي في الوطن العربي » من زاوية مفهومنا للحرية ، او ممارسة الديمقراطية فاننا نرى ما يلي : -

يعيش شعبنا العربي اليوم ظروفًا عربية ودولية ، يسودها قسر شديد للحرية ، وتزييف بالغ لها ، بسبب بقاء النفوذ الاستعماري المباشر في بعض الاقطار العربية ، بينما تمارس الرجعية المحلية في البعض الآخر ، مهام الاستعمار وتعاون معه ، وقد مارست هذه الحكومات وتلك من خلال مواقعها في السلطة عملية تزييف شعارات الحرية والديمقراطية وافرغتها من محتواها الحقيقي ، واصبحت الديمقراطية مجرد واجهة تخفي طغيان الفئات الحاكمة ، وتخفي تزييفها واستثمارها للطبقات الشعبية .

فالحرية كوسيلة لتحرير الانسان العربي كليا وجذريا ، تعني التحرير الكامل سياسيا واقتصاديا وثقافيا ، من كافة اشكال السيطرة الاستعمارية ، وعلى هذا الاساس ، فان مسألة الكفاح ضد الاستعمار وضد كافة اشكال السيطرة الاستعمارية ، سياسية كانت او اقتصادية او ثقافية ، من الامور الاساسية لمعالجة التخلف السياسي العربي .

ان قدرة الجماهير العربية ، على فضح تزييف الطبقات الرجعية للحرية ، وتوعية التطبيق المشوه والكاذب للديمقراطية البرجوازية وفضح المفهوم البرجوازي - الاقطاعي للحرية ، وايجاد اساس نظري جديد لمفهوم محدد وملمس للحرية والديمقراطية ، في اطارها الاشتراكي هو ايضا من الامور الاساسية لممارسة التقدم للامة العربية .

ان الطابع الانساني للاشتراكية العربية ، يعتبر من اهم سمات المرحلة ، لان عبودية الانسان ، في انظمة الاستغلال ، هي اخطر شكل ، من اشكال ضياع الحرية الانسانية ، وتبعًا لهذا ، فان ازاحة انظمة الاستغلال وتصفياتها ، وتبديل علاقات الانتاج الرأسمالية ، هي وحدها التي تتيح الظروف الموضوعية الملائمة لتحرير الانسان وخلصه من الضياع والاستغلال ، وبذلك فانه من الضروري ان تتلائم الحرية والاشتراكية ، باعتبارهما القاعدة المادية المثبتة لنمو حرية الانسان .

على ان مسألة النضال ضد الاستعمار الغربي ، واعتبار المعسكر الاشتراكي قوة ايجابية فعالة في النضال ضد هذا الاستعمار ، لا تمنع الامة العربية من اتباع سياسة خارجية عربية متميزة ، تلك هي سياسة الصياد الايجابي ، وعدم الالتزام العضوي بأي من المعسكرين ، رغم ان المنطلقات الاساسية والمبادئ التي يمارسها المعسكر الاشتراكي اكثر انسجاما مع مصالح الامة العربية ، واشد تعاطفا مع قضاياء المصرية .

ان سياسة عدم الالتزام ، وان كانت تعني في مفهومها المباشر ، تجنب الانسياق وراء التبعية ، والابتعاد عن الانغمار في معارك المعسكرين اليومية المباشرة والخاصة ، الا انها تعني في نفس الوقت ، التزام سياسة مبدئية وثورية على الصعيد العالمي تعمل على تخفيف حدة التوتر الدولي ، وتدعم حركات التحرر القومي والوطني في العالم .

وعلىنا اليوم ، ان نرفض كافة انواع التشويه والقسر التي لحقت بحرية الانسان العربي بوجه خاص ، وحرية الانسان بوجه عام ، وان ندين دكتاتورية الفرد ، كما ندين دكتاتورية البيروقراطية ، وان نحدد بوضوح نظرنا الى الديمقراطية البرلمانية البرجوازية ونظرنا للحرية السياسية .

ان التغيير الاجتماعي ، الذي تشهده الامة العربية ، لا يتحقق - برأينا - عن طريق النظام البرلماني بمفهومه البرجوازي ، لان البرلمانية بمفهومها هذا ، لا يمكن ان تكون اداة تحويل اجتماعي جذري ، انما هي

أداة شكلية للديمقراطية ، تخفي وراءها نفوذ الاقطاع والبرجوازية الكبيرة .

ان النضال الجماهيري ، هو وحده طريق التغيير في الوطن العربي وليس البرلمانية البرجوازية ، وإذا كانت الطبقات الاقطاعية والفتات العليا من البرجوازية ، قد لعبت دور الحليف مع الاستعمار القديم ، فان البيروقراطية والبرجوازية ، تلعب اليوم دور الحليف مع الاستعمار الجديد ، ويشتركان معا في استغلال جماهير الشعب ، وربما باسم الديمقراطية البرلمانية المزيفة .

لم تكن الحرية بشكلها السياسي ، مفهوما مجردا مطلقا ، بل هي ذات مفهوم اجتماعي محدد ، منحت لطبقة ، ومنعت - بشكل او بآخر - عن أخرى . فلما قادت البرجوازية الثورة ضد الاقطاع ، في أوروبا ، نادت بالحرية المثالية المطلقة للشعب كله ، ولكنها عندما استلمت السلطة اقتصرت الحرية على طبقة محددة ، ولم تتربد البرجوازية عن ضرب الجماهير الشعبية عندما تعرضت مصالحها للخطر ، وتحولت الحرية المطلقة ، او ما يسمى (بحقوق الانسان) الى حرية او مصلحة طبقية .

ان النظام البرلماني في أوروبا الغربية ، يمثل الغلاف السياسي للنظام الاقتصادي الغربي ، لان البرجوازية التي تتمتع بامتيازات فعلية ، استطاعت ان تحول النشاط البرلماني الى خادم للاقتصاد الرأسمالي ، ولم يؤد دخول الطبقة العاملة في برلمانات أوروبا الغربية الى قلب سلطة البرجوازية ، بل اضطرها الى تبني اشكال واساليب جديدة اكثر مرونة وفهما لمطالبات الواقع ، فامتنت بعض المطالب العمالية ، وبرزت النضال الثوري للجماهير ، واستمرت البرجوازية في الحكم .

ولما كان النظام البرلماني ، هو طريق البرجوازية الغربية في الحكم ، وكونه جزءا من البناء القومي لتلك المجتمعات ، فقد جاء تطبيقه في بعض الاقطار العربية مجرد نقل لواجهة غربية مقطوعة عن جذورها الاساسية والاقتصادية والاجتماعية ولم يتولد عن معطيات الحركة القومية الاشتراكية وحاجاتها العملية المباشرة .

ان المجتمعات في الاقطار العربية ليست مجتمعات برجوازية ، بل هي مجتمعات شبه اقطاعية - قبلية - برجوازية ، ولذلك بقيت البرلمانية في الوطن العربي مجرد بناء سياسي هزيل ونسخة مزيفة عن البرلمانية الغربية ، فلم تستطع مواجهة النضال القومي الاشتراكي من جهة ، كما لم تستطع ترسيخ جذورها في الحياة السياسية من جهة أخرى ، ولذلك اصبحت ظاهرة الانقلابات العسكرية ملازمة لهذا النظام في وطننا الكبير ، وقد عكست البرلمانية العربية الوضع الاجتماعي المتخلف ، شبه الاقطاعي - العشائري - الطائفي ، ومن خلال التناقض بين تطلعات الجماهير وبين واقع البرلمانية الرجعي ، انفجرت هذه الانقلابات العسكرية ، وتعاقت الديمقراطية البرلمانية تحمل كل منها بذور الأخرى لتجهضها .

ان فشل البرلمانية وسقوطها في الاقطار العربية ليس ناجما عن تطبيقها السيئ من قبل جماعات سيئة فقط ، بل املأها الواقع الموضوعي المموس ، ومعطيات تطور النضال الاجتماعي والسياسي في الوطن العربي ، والبلدان المتخلفة في العالم عموما .

وفي الظروف الراهنة ، حيث يجري الانتقال من المجتمع الاقطاعي - الرأسمالي ، في عدد من الاقطار العربية ، يجب ان تنتقل السلطة من ايدي الطبقات الاقطاعية البرجوازية الى الطبقات الكادحة وعلى هذا

الاساس ، فانه يجب ان تخطى البرلمانية باعتبارها احد اشكال سيطرة تلك الطبقات على الجماهير الشعبية من العمال والفلاحين والكادحين .

ان تخطي البرلمانية لا يعني الانتقال الى الحكم الدكتاتوري الفردي او البيروقراطي او العسكري ، بل يعني زوال الاطار البرجوازي شبه الاقطاعي للديمقراطية ، والانتقال الى ديمقراطية اوسع واعمق تلك هي الديمقراطية الشعبية .

ان مفهوم الديمقراطية الشعبية ، ينطوي على توفير ديمقراطية واسعة للجماهير الشعبية ، ويؤكد في الوقت نفسه ضرورة عزل القوى الطبقية والسياسية المعادية للثورة والاشتراكية . وهذا العزل ينبغي ان يأخذ شكله القانوني من جهة وشكله الشعبي من جهة أخرى . ان فكرة التعاون الطبقي في اذهان بعض الناس ، ينبغي ان تسقط وتصفى ، لان المعركة مع القوى الرجعية المعادية للثورة وبالصالح الجماهير ، تقتضي نضالا طويلا متنوع الاشكال ببقية استئصالها من الجذور وحيث ان الرجعية لم ترحم الجماهير الكادحة طوال آلاف السنين من تاريخ الانسانية لذلك يجب ان تضع الجماهير العربية مسألة الصراع الطبقي ضد الطبقات الرجعية بشكل واضح وحاسم ، فاما ان تعيش الجماهير ، او تعيش الرجعية وحلفائها في الداخل والخارج ، وكل تسوية وسط بينهما : اكلوبة وخدعة نتيجتها انقاذ الرجعية ، لان الرجعية المعلية في الوطن العربي - مهما بدت ضعيفة - تملك قوى هائلة ، واسلحة مادية ومعنوية كثيرة ، وتمتد جذورها في كافة اجهزة السطة ، وهي دع ذلك تملك نفسا طويلا في المقاومة ضد الجماهير الشعبية عن طريق التخريب والتآمر وعرقلة التحول الجديد .

على ان الديمقراطية الشعبية لا تتم دون اطار سياسي ثوري وطلائع ثورية منظمة ، تتمتع ببعد نظر سياسي وكفاءة في العمل ، مليئة بروح التضحية ، ومخلصة لاقصى حد لقضية الجماهير ، ولتحافظ على صلات عميقة وحية بالجماهير ، تعلمها وتعلم منها ، ومن خلال هذه الطلائع الثورية المنظمة يتحقق الطابع المركزي والديمقراطي للسلطة الشعبية ، التي تقوم على اساس المؤسسات والمجالس الشعبية ، على ان مركزية السلطة الديمقراطية ، يجب ان لا تلغي الانتخاب وتحوله الى عملية شكلية لهذه المجالس ، لان الشرط الاساسي لديمقراطية المجالس الشعبية وثورتها هو في تكوينها عن طريق الانتخاب الحر المباشر على جميع المستويات في القرية ، والمدينة والمحافظة ، ثم على المستوى القطري والقومي .

ان مهمة الطلائع القومية الاشتراكية في الوطن العربي ، تأمين الجميع ، بين ثورية مبدأ الاقتراع الشعبي وحرية في انتخاب الهيئات التنفيذية والمجالس الشعبية ، ان مثل هذه المهمة لا يمكن ان تتحقق الا اذا استطاعت هذه الطلائع تأمين التفاف الاكثية الساحقة من الجماهير حولها ، باعتبار الجماهير هي قاعدة الثورة وحاميها ، وبالتالي رفض مبدأ الوصاية على الشعب ، او ممارسة السلطة عن طريق التفويض نيابة عن الشعب .

ان تطبيق الديمقراطية الشعبية ، على نحو ثوري سليم ، لا يتم عن طريق تكرار شعارات الحرية والديمقراطية ، بل عن طريق خلق موضوعية تكفل حرية لهذا التطبيق ، واصالة ، عن طريق اقتدار الطليعة الثورية على قيادة اكثرية الجماهير الساحقة ، قيادة قائمة على اساس الثقة الحرة والعميقة لهذه الطليعة .

ان مبدأ المركزية الديمقراطية ، هو الاساس الملزم لنجاح السلطة

الثورية الشعبية ، وان ديمقراطية هذه السلطة تتم عن طريق انتخاب هيئاتها السياسية من الشعب ، وتأمين رقابة شعبية على هذه الهيئات ، وانتخاب الهيئات العليا من الهيئات الدنيا ، وانعقاد مؤتمرات المجالس الشعبية والمنظمات بصورة دورية ، وبذلك تندرج الديمقراطية وهي صاعدة الى اعلى ، الى ان يصبح مبدأ جماعية القيادة الصورة الديمقراطية للسلطة الثورية في القمة .

اما المركزية في التنظيم السياسي ، او التنظيمات السياسية للسلطة ، فنحقق عن طريق خضوع الاقلية للاكثرية خضوعا طوعيا مغلصا ، وخضوع الهيئات الدنيا الى الهيئات العليا ، وخضوع الهيئات والمنظمات لقرارات القيادة المركزية وتوجيهاتها ، ما دامت منبثقة عن ارادتها الحرة ومصرة عن مصالحها .

ان ممارسة الجماهير الشعبية لحقوقها الديمقراطية بشكل صحيح ، يتطلب توعيتها سياسيا واجتماعيا وفكريا ، عن طريق اقامة نقابات للعمال والفلاحين واتحادات الطلبة ومنظمات الشبيبة والوظفين والمستخدمين ، والاتحادات النسائية ، لان المجالس الشعبية قد لا تستغل كافة اشكال التنظيم الشعبي وبدون الاطارات التنظيمية المهنية والمجالس الشعبية ، تتحول الجماهير الى سديم بلا قوة ، وبلا وعي ، وبلا انضباط واع مسؤول .

ان ربط الديمقراطية ، ربطا عضويا ، بتعدد الاحزاب ، يمثل المنطق البرجوازي في فهم الديمقراطية ، ان هذه القضية يجب ان تفهم على اساس الظروف التاريخية الملموسة للصراع الاجتماعي والسياسي في كل قطر في العالم .

ان حزبا رئيسيا - مثلا - يقود جبهة من القوى السياسية تمارس السلطة الثورية ، لا يؤدي بالضرورة الى الابتعاد عن الديمقراطية ، ان مبدأ الحزب القائد اصبح امرا تمليه الظروف المحلية ، لانه يقيم سلطة مركزية ثابتة تقود عملية التغيير ، وقد اكدت التجارب الثورية الاشتراكية في العالم ذلك ، وينوع خاص في ظروف البلدان النامية ، الا ان ممارسة شعبية للديمقراطية - وهي شرط لنجاح البناء الاشتراكي - يتوقف على شرطين اساسيين :

الاول : قدرة التنظيم السياسي او الحزب على قيادة الاغلبية الساحقة من الجماهير الشعبية ، وان يؤمن التفافها الطوعي الواعي حوله .

الثاني : ممارسة الديمقراطية الداخلية ضمن صفوفه .

ان ممارسة الديمقراطية داخل التنظيم السياسي ، او الحزب القائد ، ينبغي ان تتوفر لها ظروف موضوعية داخل تنظيمه منها : ان تكون سياسته واضحة ومحددة دوما ، منسجمة مع مطلقاته النظرية لا الاستراتيجية ، ومنها استمراره في الكفاح تجاه ظواهر التخلف والانحراف التي قد تنسرب من الواقع البرجوازي - الاقطاعي - العشائري الى صفوفه ومنها ان تستمر عملية التنقيف السياسي العلمي الدائم بين صفوفه .

وللحقيقة - وفي ظروف الانتقال الى الاشتراكية - فقد شهدت معظم التجارب الثورية ، ظاهرة سلبية خطيرة ضمن مرحلة رأسمالية الدولة ، تلك هي نشوء طبقة جديدة بيروقراطية ، استغل امرها واصبحت عقبة امام تطوير الديمقراطية ، واتخذت موقفا فوقيا على جماهير الشعب ، ان نظام رأسمالية الدولة ، في حالة ضعف الطبقة

العاملة عدديا وتنظيميا ، هو الذي يخلق الظروف الموضوعية لنمو البيروقراطية ، لذلك اصبحت الادارة الديمقراطية لوسائل الانتاج شرطا اساسيا لممارسة الديمقراطية على الصعيد السياسي ، وينبغي ان تطلع المجالس العمالية بنور اساسي في ادارة المشروعات الانتاجية والصناعية ، والوقوف بوجه نمو البيروقراطية الجديدة .

ان القوى الثورية التي نستلم السلطة ، في اي قطر عربي ، مطالبة وبشدة بتطوير اجهزة الدولة ، بحيث تصبح هذه الاجهزة في خدمة الجماهير لا عينا عليها ، ولتصبح فادرة على المساهمة الفعالة في قضايا البناء الاشتراكي .

ان الممارسة العملية للديمقراطية الشعبية ، تقتضي عدم ابعاد الجيش عن السياسة ، لان ابعاده يحرم قطاعا هاما من المواطنين من ممارسة حقوقه السياسية ، ان فكرة ابعاد الجيش عن السياسة مبدأ التزمته الرجعية والبرجوازية في الحكم ، لان جهل العسكرية حرفة مصحوبة بالامتيازات المادية ، يجعل من الجيش اداة طيعة بأيدي الطبقات المستثمرة ولذلك اصبح العمل السياسي في القطاع العسكري حقيقة اساسية في التطور التاريخي لنضال الامة العربية في المرحلة الراهنة ، وكل محاولة لانكار هذه الحقيقة لا بد ان تكون تحريفا للثورة ، وعرقلة لسير التحول الاشتراكي . ولا شك فان التنقيف السياسي والايديولوجي للجيش لا يقل اهمية - بحال من الاحوال - عن التدريب العسكري ، بل بالعكس ، فانه يخلق مناخا ملائما لنظام مفهوم ثوري جديد للانضباط ، يقوم على اساس الايمان بالمثل العليا لا الخوف من القسر ، كما يلقي الاساليب البرجوازية الاحترافية في العلاقات بين الرئيس والمؤوس .

ان التزام الحقيقة عامل اساسي في ممارسة الديمقراطية الشعبية على نحو ثوري ، لان الحقيقة نورة واخلاق في نفس الوقت ، والالتزام الحقيقة هو وحده الذي يميز الثورية عن الانتهازية ، وهو الذي يميز الدعوة عن الدعاية ، وهو الذي يميز التقدمية عن الديماغوجية ، ان حجب الحقيقة عن الجماهير ، يعتبر تنكرا لاسط مقتضيات الديمقراطية وهو شك في حكمتهما وقدرتها على التمييز بين الخطأ والصواب . وان الشك بحس الجماهير السليم ، اول مراحل الانزلاق نحو المفاهيم الفاشستية . ان التزام الحقيقة امام الجماهير ، وسيلة لتنقيفها وعاملا اساسيا في تكامل نضجها السياسي ، ولهذا فان التنظيمات الثورية وسلطتها مطالبة دوما بمصارحة الشعب بكل ما يتعلق بشؤونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، مطالبة بان تكشف الاخطاء ، متممة كانت او عفوية ، وكل محاولة لحجب الحقيقة عن الشعب هي انحدار علني من الثورية الى الانتهازية .

ان انتشار الامة بين الجماهير الشعبية ، يعرقل ممارستها للديمقراطية ، ولذلك اصبح من الضروري تصفية الامة تصفية تامة وسريعة ، والعمل على تعليم المواطنين الاميين ، لا القراءة والكتابة فحسب بل تمكينهم من استيعاب حد معين من المعارف يتيح لهم ممارسة حقوقهم الديمقراطية بوعي ، ان تصفية الامة واجب ملح على السلطة الثورية وجميع المنظمات الجماهيرية .

ان الممارسة الكاملة للديمقراطية الشعبية ، ستبقى مبتورة ما دامت المرأة بعيدة عن الحياة العامة للمجتمع ، لذلك اصبح تحرير المرأة العربية ضرورة ديمقراطية ، بالاضافة الى كونها ضرورة انسانية ، ان النظرة الفوقية للمرأة ، جزء لا يتجزأ من فكر المجتمع الاقطاعي - العشائري ، وعليه فان تحرير المرأة يقع في مقدمة مهمات الثورة القومية الاشتراكية وان بناء مجتمع عصري ديمقراطي متحرر ، لا يمكن ان يكون

القيم والعادات والتقاليد العربية وازمة التطور الحضاري

الانشطة الاقتصادية ، والصنف العام للتوجيه التقليدي . وهذه ليست الا تذكرة جزئية بان التحضير في العالم العربي قد واكبته تغييرات بارزة في المجالات الثقافية المادية وغير المادية .

ان مطامح الشعب العربي وتطلعاته ، وقد اوقدتها انطباعاته عن الغرب لا زالت في حاجة الى التنفيذ . ولا يزال العالم العربي ، بوجه عام ، تقليديا ولا يزال زراعيا . اذا استخدمنا متوسط الدخل الفردي بالنسبة لحجم الانتاج القومي (GNP) كمقياس فان احدث البيانات تنطق بان متوسط الدخل الفردي في الاقطار الغير منتجة للبترول هو حوالي ٣٠٠ دولار سنويا . بل ان بعض الاقطار المنتجة للبترول (كالعراق مثلا) ليست افضل كثيرا ، في المتوسط ، من الاقطار الغير منتجة للبترول . فاذا قارنا ، في هذا الصدد ، بالسويد التي قدر متوسط دخل الفرد فيها بالنسبة للانتاج القومي عام ١٩٧٢ ، قدر بـ ٤٠٠٠ دولار لوجدنا ان العالم العربي لا يزال متخلفا كثيرا من الناحية الاقتصادية وان متوسط دخل الفرد العربي لم يرتفع الى درجة ذات قيمة .

على انه من المسلم به ان احصائيات متوسط الدخل الفردي بالنسبة لحجم الانتاج القومي ليست افضل مقياس للتقدم النسبي للدولة المصرية . فمثل هذه الاحصائيات تتجاهل الثروة النسبية للامم متمثلة في « مواردها البشرية بما تملك هذه الموارد البشرية من معرفة ومهارات وقدرات » (هاريسون - Harbison ، ١٩٦٤) . ولكن حتى اذا وضعت اسس الموارد البشرية موضع الفحص ، كان نفحص نسب قوائم الانتساب في المدارس ، او نسبة العلماء والمهندسين في كل ١٠٠٠٠ فانه لا مفر من الوصول الى النتيجة بان العالم العربي يعاني من التخلف في موارده البشرية .

ولا تختلف الاحوال الاجتماعية للعالم العربي ، ولا الجوارب السياسية لدول عربية متعددة في الربع الاخير من القرن العشرين ، لا تختلف هذه الاحوال ولا تلك التجارب كثيرا عن احوال وتجارب دول نامية اخرى . فلقد لاحظ جنار مردال Gunnar Myrdal (١٩٧٢ : ٤) في دراسته الممتازة للتحضير في دول جنوب شرقي آسيا ، ان « الاحوال الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة لدول جنوب شرقي آسيا ، لا تختلف كثيرا عن احوالها التي كانت تسود قبل انحلال قوة النظام الاستعماري . التغيير البارز الوحيد يتمثل في اسراع نسبة الزيادة السكانية . وبوجه عام ان جماهير الشعوب في جنوب شرقي آسيا لا تزال على فقرها التي كانت عليه في فترات ما قبل الحرب ، كما ان حياتها تنحصر لا زالت

كثيرا ما تستلزم التنمية تشعبا وتغنيما مستمرين في النظم الاجتماعية التي يتكون منها المجتمع ، وكثيرا ما تستلزم تغييرات في التزامات الشعب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسيكولوجية . ونتيجة للاتصال المباشر وغير المباشر بالثقافات الغربية ، نجد ان التحضر يسير قدما ، منذ اكثر من قرن في اجزاء كثيرة من العالم العربي . في الحقيقة عديد من المصلحين العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين - مستلهمين الانجازات للحضارة الغربية - دافعوا عن الإصلاح والتقدم في مجالات كثيرة للحياة الاجتماعية . ولكن التغيير الاجتماعي لم يسرع في خطاه الا في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية .

وفي السنوات التالية للحرب العالمية الثانية ، وجهت الدول العربية الحديثة الاستقلال جزءا كبيرا من جهودها القومية نحو التنمية الاقتصادية الاجتماعية . وقد كانت ثمرة هذه الجهود هذا التطور والتوسع في النظم والانماط التعليمية والتركيز في عمليات التمدن والتصنيع . ولقد نمت كثير من المدن العربية المعاصرة الى حد ابعد من ان يصفه جيل سابق . فهذه المدن العربية الواسعة يندر ان تجد اختلافات بينها وبين نظيراتها من المدن الأوروبية والأمريكية ، من حيث عماراتها الشاهقة ، وشبكات اتصالاتها المعقدة ، ونظمها المالية القوية وانشطتها التجارية المتفتحة الانيقة . ويضاف الى ذلك ان الصناعة والزراعة قد حدثت فيهما ثورة كنتيجة للتأدية المتزايدة والتطبيق التقني المتزايد . ومن ثم نجد ان التغييرات في الجوانب المادية للثقافة العربية خلال الثلاثين عاما السابقة لم تكن اقل من « ثورية » .

وجدير بالذكر ان التغييرات التي حدثت في انحاء كثيرة من العالم العربي قد اشتملت ايضا على مظاهر ثقافية غير مادية . وربما كان اكثر هذه الجوانب ثورية هو التغيير في بناء الملكية في عديد من الدول العربية وكذلك النمو الراسخ للقطاع العام في المجال الاقتصادي . ولقد شهدت اكثر المدن العربية ، ايضا ، درجة عالية من التمسك السياسية كنتيجة لدور سياسي نشط بالنسبة لعمال المدن ونتيجة لاتساع دائرة الطبقة المتوسطة . ولقد كشفت دراسات كثيرة ان تغييرات اساسية في العلاقات الاجتماعية الاسرية والاقتصادية قد حدثت في البلاد العربية الاشتراكية وغير الاشتراكية . ومن الامثلة الواضحة للتغير الاجتماعي والتنمية الاجتماعية في البلاد العربية وخاصة في المناطق المدنية : الانحلال النسبي للأسرة الواسعة ، والاتجاهات التغيرة بالنسبة لدور المرأة ، والسير على الطريقة العقلية ، العلمية في

كما هي منذ تلك الفترات ، حتى الآن » .

هذه الخصائص يستلزم اتجاهات وتوجيهات عصرية معينة ، او يستلزم سمات شخصية من نفس الطراز الذي نجده غالباً في البلدان الصناعية . كما ان هذه الخصائص البارزة لنظام صناعي من شأنها ، في مقابل ذلك ، ان تقوي سمات الشخصية وانماط الحياة التي ولدت هذا التصنيع اولا . ومن ثم يعتقد بعض العلماء الاجتماعيين ان التصنيع سوف يضيّق ، لا محالة ، الهوة الثقافية بين الدول الصناعية (المتقدمة صناعياً) والدول السائرة في طريق التصنيع (النامية صناعياً) .

انه لا يوجد حتى الآن ، قائمة متفق عليها لطابع الشخصية التي تعرف عصرية الفرد وتحدد مدى انطباعه بطابع العصر الحديث : فقد اقترح ألكس إنكليس Alex Inkeles (١٩٦٦) - احد الرواد في هذا المجال الدراسي - اقترح قائمة بتسع خصائص سلوكية ، واقترح جونار مردال Gunnar Myrdal (١٩٧٢) قائمة بثلاث عشرة خصيصية سلوكية تتداخل الى حد ما مع قائمة إنكليس ، وقد قدم مردال هذه القائمة على اساس من دراسته المستفيضة عن الدول الاسيوية الجنوبية ، وافرد كومار kumar (١٩٧٣) ، في استعراض حديث لما كتب عن عصرية الفرد - افراد اثنا عشر خصيصية سلوكية ، هي ، من وجهة نظره اكثر الخصائص قبولا ، على وجه العموم . ونظرا للاهتمام المستمر الذي تلافيه قائمة إنكليس من الاساتذة والباحثين في هذا الميدان ، فان هذه الخصائص تستاهل ، هنا ، ان نشير اليها وان نعلق عليها :

- (١) الانفتاح نحو التجديد والتغيير .
- (٢) ميل ديموقراطي وقدرة على تقدير مشاعر الغير Empathy
- (٣) اتجاه الى الحاضر والمستقبل اكثر من الماضي .
- (٤) اتجاه الى التخطيط .
- (٥) الاعتقاد في مقدرة الانسان على السيطرة على بيئته .
- (٦) الثقة في الغير .
- (٧) احترام كرامة الآخرين .
- (٨) الثقة في العلم والتقنية (التكنولوجيا)
- (٩) ميل نحو الانجاز والعمل الفذ Achievement orientation

ويرى إنكليس Inkeles ان « الشخص التقليدي » من شأنه ان يحظى بنصيب ضئيل من هذه الخصيصات السلوكية ، أما الشخص العصري فمن شأنه ان يصيب منها الكثير . ورغم انه من المسلم به ان بعض من في العالم العربي ، وكذلك بعض ابناء البلاد النامية الاخرى ، لهم نصيب وافر من هذه الخصيصات ، الا نصيب ضئيل ، وذلك يعزى الى التوجيه التقليدي .

هذه المدرسة الفكرية التي تناقش افكارها في هذا الصدد ذات انصار كثيرين ولا غرابة ، فانه مما لا يقبل التساؤل ان افتراض تأثير قيم الشخص واتجاهاته على سلوكه ، افتراض تدعمه التجربة والاختبار الى حد كبير . بل ان مجالات علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ، تستند في الحقيقة الى هذا الفرض ، وتعتبره مقدماتها المنطقية . ومن ثم نلاحظ ان الافتراض الذي يقرر ان تغير السلوك يحتمل ان يكون تابعا للتغير في الاتجاهات والقيم هو افتراض ليس موافقا للافتراض العام السابق فحسب ، بل ان التجارب والاختبارات تدعمه ، ايضا ، الى حد جدير بالاعتبار .

ولقد اكد كثير من المفكرين والعلماء العرب الحاجة في العالم العربي الى اغذاء كثير من الخصائص والاتجاهات السلوكية السابقة وتعويضها ، ومن ثم يشير ميشاق ١٩٦٢ المصري مرات عديدة الى ضرورة تجديد اتجاهات الشعب المصري وقيده - وفي تحليل للميثاق (ابولين ، ١٩٦٧) بيان لستة ابعاد عريضة للتعريف بالهوية المصرية البارزة وتحديد ذاتيتها البازغة ، وهي : (١) الثورة ، (٢) التجديد ، (٣) التوجيه

ولكي يفهم العلماء الاجتماعيون الاحوال الاجتماعية المتسعة للدول النامية فانهم لم يعودوا الان يكتفون بوصف الاحوال الاجتماعية بل اصبح الذي يرتضونه : ذلك الفهم النظري التحليلي لديناميات التخضير وللعلاقة المتبادلة بين التخضير والبناء الاجتماعي . ورغم ان الاستعمار ، مرارا وتكرارا ، وبنوع من التبرير قد اعتبر سببا رئيسيا لافهان الانسان وظلم البشر فقد اصبح الان واضحا ، بناء على تجارب الدول الحديثة الاستقلال ، ان تحطيم الاستعمار ليس شرطا كافيا للتنمية ، ذلك ان التنمية الاقتصادية الاجتماعية عملية معقدة يحتاج انجاحها الى تحويلات وتغييرات اساسية في التركيب الاجتماعي . ومما هو جدير بالاهمية ، ان التغييرات الجوهرية في القيم والاتجاهات والنظم في الدول النامية تبدو لازمة وضرورية للتنمية والتجديد في هذه الدول .

وفي هذا البحث سنحاول التعرف على النظم والمعايير الاجتماعية والنماذج التي تؤثر في التخضير . وسيكون التركيز الاساسي منصبا على فهم تحليلي للاحوال التي تيسر عملية التنمية والاحوال التي تعسرهما ، اكثر من ان يكون منصبا على وصف تفصيلي للثقافة والنظم العربية . ولكي نفهم المشكلات الدينامية للتخضير سنستعين بمقارنة ظواهر معينة للثقافة والنظم العربية بظواهر اخرى تخص ثقافات عالية اخرى وخاصة ثقافات المجتمعات الصناعية . هذه المقارنة ستعين على معرفة الفروق بين المجتمعات المختلفة التي قد تعين بنورها على توضيح الفروق في درجات الترقية النسبية للامم .

هذا ، وينبغي ان نبدأ بتوكيد ان العوامل الجغرافية والطقس والموارد الطبيعية والعوامل الفيزيقية الاخرى ، كل ذلك مناسب للتنمية والتخضير ، ولكن هذه العوامل - كما لاحظ هيلبرونر Heilbroner (١٩٦٣) حديثا - لا تقوم الا بدور مساعد في التنمية الاقتصادية الاجتماعية . من الواضح ان العوامل الفيزيقية قد تيسر التنمية الاقتصادية في بعض الاقطار وتعسرهما في اقطار اخرى ولكن ينبغي ان نتذكر ان في العالم بعض البلاد الفقيرة ذات الموارد الطبيعية الوفيرة ، وعلى العكس نجد بعض بلاد اخرى واسمة الثراء لكنها فقيرة في مواردها الطبيعية . هذه الظواهر المتضادة المتخالفة قد ارغمت العلماء الاجتماعيين خلال السنوات الاخيرة على ان يتحققوا من الدور الحاسم الفعال التي تؤديه العوامل الاجتماعية والثقافية في التطور الحضاري .

ونوجد في الوقت الحاضر ، مدرستان فكريتان بالنسبة للشروط السابقة للتطور الحضاري :

- احدهما ترى تجدد الانسان واتباعه طريقة العصر الحديث ، ووجود اتجاهات عصرية معينة وتوجيهات - ترى ذلك اول الشروط السابقة للتخضر والتنمية واولهما بالذكر .

- واخرى تؤكد تجديد البناء الاجتماعي واتاحة الفرص والحوافز كشرط اول ، يسبق التخضر والتنمية . (وينر weiner ، ١٩٦٦ : ١ - ١٤) .

كلتا المدرستين تثير النساؤل الهام الخاص بماذا يأتي اولا : تجديد الانسان او تجديد النظام ؟ هذان احتمالا سنناقشهما كليهما ، وفي الجزء الاخير من هذا البحث سنضع بعض الملاحظات النقدية فيما يتعلق بتجديد النظم العربية والتطور الحضاري .

« نقلة » (Transformation) « الانسان التقليدي » :

بالنسبة للمدرسة الفكرية الاولى : اثير النقاش حول ان التصنيع يستلزم فيما يستلزمه من اشياء اخرى : - تنمية التخطيط المركزي وتشعب التركيبات البيروقراطية واجراؤها على الطريقة العقلية ، العلمية وتنمية الوسائل الواسعة للنقل والمواصلات والتمدن والاستفادة المتزايدة من العلم والتقنية من اجل رفع مستوى الانتاجية . ان بروز

نحو المستقبل ، (٤) الثقة الذاتية ، (٥) مذهب المساواة ، (٦) اللانزالية .

هذه النظرية السابقة عن عصية الفرد تبدو مقبولة في ظاهرها ، كما ان الخصائص المفترضة تبدو وكأنها جديرة بتكوين « شخص قدوة » في هذا الصدد ولكن هذه النظرية بوضعها الحالي تضعها اوجه النقص والقصور الآتية :

(١) عدد الخصائص الذي يحدد عصية الفرد يتغير تغيرا تحكما من باحث الى اخر فليست هناك قائمة من فوائم خصائص « الشخص المعصري » مؤسسة على نظرية رسمية او معترف بها ، ومن الواضح ان كل باحث قد افترض القائمة التي تجتذبه عقليا . وبالنسبة لكثير من الباحثين الغربيين نجدهم يعرفون عصية الفرد على اساس من الخصائص التخمينية « للشخص الغربي » ، ثم ان معادلة التفرغ والسير على طريقة الحياة الغربية بالتجديد والعصية لا يعين الدول النامية ولا يرشدنا الا قليلا . وفي عبارة موجزة ، هذا التصود لعصية الفرد تصور غامض كما انه مقيد بالثقافة الغربية .

(٢) لا يوجد ، حتى الآن ، اي اتفاق بين العلماء الاجتماعيين ولا بين القادة السياسيين على المعنى الدقيق وطريقة القياس بالنسبة لكل قائمة من فوائم الخصائص السلوكية المشار اليها سابقا . وهذا - من وجهة النظر العلمية الاجتماعية التطبيقية - ، يعني ان الهدف من تلقين السكان في الدول النامية وتدريبهم على خصائص مرغوب فيها على وجه التخمين ذلك هدف تعوقه الناحية العلمية وتعرقله الوسائل التنفيذية .

(٣) اذا نظرنا الى ما كتب في هذا الصدد ، لا نجد ارشادا بالنسبة للامور الآتية :

(ا) الحد الأدنى لنسبة عدد السكان التي يجب ان تظهر خصائص التعصير .

(ب) الحد الأدنى لعدد الخصائص التي يجب ان تلقن للسكان .

(ج) اختلاف الهمية النسبية لهذه الخصائص ، اذا كان هناك اي اختلاف .

(د) ذلك الجزء السكاني الذي يعتبر تعصيره الزم ، او الاجزاء السكانية التي يعتبر تعصيرها كذلك .

(هـ) تتباير الثقافات في الدول النامية تبايرا عديدا وعلى كل قطر من هذه الاقطار ان يوفق بين تراثه وبين مستلزمات التعصير على اختلاف انواعها - وما دام التعصير لا يستلزم طرح كل العادات والتقاليد الغدة للمجتمع جانبا ، فقد يكون مضللا ذلك الفرض الذي يدعي ان قائمة معبودة من التوجيهات السيكولوجية تحقق رغبات وتقضي حاجات هذه الشعوب المتفائرة في آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية ، او ان هذه الخصائص تتفاعل بطريقة متعاقبة مع الثقافات المتنوعة للدول النامية . ان التعصير لا يعتمد على مخطط واحد ، لانه قد يستلزم اشكالا مختلفة من التغير الموائم ، ولان التعصير قد يمكن ان يتحقق عن طريق توفيقات متباينة من الخصائص .

ان المشكلة او بالاحرى التحدي الذي يواجهه العالم العربي في هذا الصدد يتمثل في تجنب طرح عناصر ثقافية قد تبدو منذ النظرة الاولى ، معوقة للتعصير لكنها في الحقيقة قد تيسر الوصول الى حضارة عربية عصية فذة .

ومهما كان شان الشروط اللازمة ، الكافية لتعصير الفرد فشان مهمة التعصير بالنسبة لقيم الشعوب واتجاهاتها ليست بالامر اليسير . وحيث لا تتفق الآراء حول « اليكانزمات » Mechanisms العديدة التي تستخدم في ايجاد تعصير الفرد نجد ، من الجهة الاخرى ، آراء العلماء الاجتماعيين ورجال السياسة وكأنها تتقارب وتتجه الى نقطة واحدة بالنسبة للعناصر الآتية التي تعتبر اكثر العناصر أهمية :

(١) التعليم الرسمي :

من المتفق عليه بوجه عام ان هذه الوسيلة لها القدرة على تيسير النمو بالنسبة للمهارات والاتجاهات اللازمة للتغيير التقني (التكنولوجي) وللمشاركة في مجتمع صناعي .

(٢) التعصير لوسائل الاعلام Mass Media Exposure

هذه الوسائل تسهم بنصيب وافر في تحقيق التعصير وذلك مبني على مدى التوافق مع الجهد القومي . فهذه الوسائل الاعلامية يمكن ان تيسر انتشار المعرفة ، وتنمية القواعد والقوانين الجديدة التي تتوافق مع التعصير .

(٣) المشاركة في المصنع Factory Participation

كثيرا ما يثار الجدل بان المشاركة في المصنع يمكن ان تعين عمال المدن على اكتساب المعايير والقيم المناسبة لتوظيف المشروعات الحديثة ، والغرض المدعّم لهذا الامكان ان اشتراك العامل في عملية صناعة القرار يسرع في اكتساب الاتجاهات والقيم التعصيرية الحديثة .

(٤) الايديولوجية :

ان انماء الايديولوجية ، وخاصة اذا كانت ايديولوجية قومية ، وطنية ، ذلك مما يقدر على تكوين مظلة شاملة لحفز الناس ودفعهم نفسيا الى الاستجابة الايجابية لمستلزمات التغير والتنمية .

وبينما يسود الاعتقاد بان الميكانيزمات السابقة تمد بالقوة اللازمة للتعصير ينبغي ان تؤكد بان قوتها لا تتحقق الا بشروط معينة . وقد يكون اهم هذه الشروط هي ضرورة توفر البيئة المرغوبة في العمل والنسي تؤيد الاتجاهات التعصيرية وتقدم الامدادات المتبادلة بين النظم المختلفة .

والآن نتجه الى النظر في المدرسة الفكرية التي تؤكد تغير النظم المركبة للمجتمع كشرط اول سابق للتعصير .

« نقلة » (Transformation) البناء الاجتماعي :

ان موضوع البحث الرئيسي لهذه المدرسة الفكرية هو ان التغيير في القيم والاتجاهات الاجتماعية يتبع تغير السلوك ، ومن ثم اذا اردنا ان نغير السلوك الى ناحية مرغوب فيها فانه يلزم تهيئة الظروف البنائية الجديدة والبواعث الحافزة التي تيسر بروز نماذج جديدة للسلوك وتظهر اتجاهات من ذلك النوع الذي يسود المجتمعات الصناعية .

وما البناء الاجتماعي الا نسج معقد من العلاقات المتبادلة التي تتضمن ادوارا ومستويات مختلفة للأفراد لا بد من وجودها ، كما يتضمن التعريف بانماط السلوك المقبولة قانونيا وشرعيا وتقليديا . ومجتمع معقد كالمجتمع العربي ينقسم تنظيميا الى مستويات وطبقات تتميز باختلافها في المراكز والمهن ، والتعليم والدخل وطريقة الحياة والسكن في المدينة او القرية ، وتتميز ايضا ، احيانا باختلافها في التقاليد الثقافية .

وبينما نجد في العالم العربي انشقاقات وصور من عدم الاستقرار الناشء من عضوية الاسرة او الوضع الاجتماعي الطبقي والانتماء الديني او غيره من التنظيمات ، نجد ايضا الاستقرار المتمثل في العلاقات الشخصية المتبادلة ، والالتحام التركيبي ، هذه الظواهر الاستقرارية تتحقق ، في العالم العربي ، عن طريق التكافل ، كما تتحقق عن طريق الضوابط الرسمية وغير الرسمية .

وقد يكون التعميم بالنسبة لسلوك الشعب العربي مضللا بسبب التنوع في السلوك من منطقة الى اخرى ، ومن طبقة اجتماعية الى طبقة غيرها ، ومن جماعة دينية الى اخرى . ورغم هذا قد يمكن القول ، على وجه من الدقة ، ان النمط السائد للسلوك في كثير من انحاء العالم العربي يعكس فراغا واسما بين « ما هو كائن » « وما يمكن ان يكون » - وبين الناجح الفعلي والنتائج الكامنة للشعب . هذا ويناقش التوجيه

البنائي بأن النغير اللانم بالنسبة لنظم مختارة من البناء الاجتماعي سيفيق من نطاق الفراغ بين ما هو كائن وما يمكن ان يكون .

وستشير على سبيل المناقشة ، الى عدد قليل من صور البناء الاجتماعي فقد يتضح بها موقف هذه المدرسة الفكرية .

لقد تجادل علماء الاقتصاد والاجتماع لسنوات عديدة في ان التنمية الاقتصادية والاجتماعية يمكن ان تزداد سرعة تقدمها ، اذا ازيلت المعوقات القانونية الرسمية من طريق الانشطة الانتاجية فيعتقد ، ان سلوك الفلاحين والزراعيين سيتغير ، وان الانتاجية الزراعية ستزيد اذا اصلحت ، مثلا ، طريقة الاقطاع الزراعي ونظام ملكية الارض . واعم من هذا قد تقوي بواعث الطبقة العاملة وتحسن انتاجيتها اذا تغيرت علاقات الملكية بالطريقة التي تزكي روح العامل الالتزامية بالنسبة للمشروع ومؤسسة العمل وتشعره بقدر من الامل بالنسبة لتقدمه الشخصي . وبالمثل ، لقد التفتت الانظار بالنسبة للحاجة الى اصلاح نظام الضرائب ، وضبط انعام الطريقة البيروقراطية على الابتكار وحاجات الاستثمار .

واذا ضربنا مثلا لتأييد موقف هذه المدرسة الفكرية : فقد نرى شخصا حسن الانتاج في احدى البيئات ، لانها تهيب الفرص وتؤدي الحوافز ، ونرى نفس الشخص مسترخيا ، كسولا في بيئة اخرى ، لانها تفتقر الى ما زودته به البيئة الاولى . وفي مثل هذا المقام يقرب المثل بالمقولة عند الهنود والصينيين فيما وراء البحار .

وليس من العسير ، على الباحث ، ان يشخص كثيرا من المعوقات التي تقف في طريقة التنمية في كثير من مجالات النشاط البشري : مثل الاسرة ، والاقتصاد ، والسياسة ، والتعليم والدين ، وان كان العلماء الاجتماعيون الراديكاليون يعتقدون ان هذه المعوقات ثانوية في اهميتها بالنسبة لنظام الطبقة الاجتماعية وهو نظام يبدي تأثيرا شموليا على السلوك البشري في كل مجالات نشاط البشر على وجه التقدير .

واذا صرفنا النظر عن بعض التباينات والتغايرات الاقليمية المحلية، نجد ان نظام الطبقة الاجتماعية في العالم العربي يتكون من ثلاث طبقات :

- (١) طبقة عليا صغيرة نسبيا لكنها صاحبة ميزة ، مفضلة .
- (٢) طبقة وسطى آخذة في الاتساع ، لا يزيد حجمها عن الطبقة العليا الا قليلا ، ميزاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية محدودة بالنسبة لميزات الطبقة العليا .
- (٣) طبقة دنيا كبيرة جدا مجففة بدرجة واضحة وتتكون من الفلاحين والعمال غير الفنيين واشباه الفنيين في المدن ، والعمال المدنيين .

هذه الطبقة الدنيا مقيدة في دوافعها ومطامحها تقييدا فعليا ، ومن المحتمل ان يكون هذا التقييد راجعا الى الاسباب الآتية :

- (١) الاعتماد الاقتصادي المطلق على الطبقة العليا ، والى حد ما على الطبقة الوسطى . وقد تحولت هذه التبعية الاقتصادية بمرور الزمن الى تبعية اجتماعية وسياسية انتجت غلبة وتحكما بالنسبة لتفعل السلطة التقليدية داخل الجماعة .
- (٢) الاعتقاد في فرص ضيقة جدا حيال الحشد الاجتماعي الصاعد ، والسبب الرئيسي لذلك هو الاعتماد بوجه عام على الحساب والجاه في شغل الوظائف والترقي فيها .
- (٣) اتساع الهوة بين الطبقة العاملة والطبقة العليا حيث يزداد الفنى غنى والفقر فقرا .
- (٤) غيبة الضوابط الاجتماعية الفعالة لحماية مصالح الطبقة الدنيا والحد من سيطرة الطبقة العليا الاقتصادية .

مثل هذه الظروف تحد من الانشطة الاقتصادية للفلاحين وعمال المدن ، وعلى الآمال الواقعية المرتبة للشعب في التخلص من آثار الاجتباب الاثيم .

ولقد دعت الحكومات العربية التقدمية ، كما دعا رجال الفكر العرب الى تحويل اساسي في البناء الطبقي كاستهلاك لازم للتصنيع والتحضّر . ومن الناحية التجريبية في الدول الاشتراكية العربية مثل مصر وسوريا والعراق والجزائر تمثل هذا في التدخل المتزايد للحكومة في الاقتصاد ، وفي الحد من الحياة الواسعة للاراضي ، ومن ارساقراطية الارض ، وفي اعادة التوزيع ، وفي تأميم مؤسسات حرة واسعة ، كما تمثل في التأكيد المتزايد على المساواة ، وعلى تكافؤ الفرص في التعليم والعمل في مختلف المهن ، وفي التأكيد المتزايد على الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية للمواطنين .

الضرورة تقضي على الحكومة ان تقوم بدور اساسي في ازالة المعوقات الرسمية القانونية ، والمعوقات الاجتماعية ، الموضوعية في طريق التحضر ، ولكن الحكومة لا تستطيع ان تقوم بدور فعال في التنمية ولا في التخطيط للتنمية بدون جهاز بيروقراطي فعال كفاء ، ثم ان التوظيف المناسب السليم للجهاز البيروقراطي قد ازداد اهمية في الدولة الاشتراكية حيث القطاع الاقتصادي الرئيسي واقع تحت سيطرة الدولة . ولكن الدول العربية ، باستثناء عدد قليل منها ، قد توارثت ، لسوء الحظ جهازا بيروقراطيا مقعدا ، ادى من مستوى الكفاءة ، يسوده الفساد والرشوة في بعض الحالات ، فهو بوجه عام جهاز يقف من مستلزمات التحضر موقفا متحفظا عسير الاستجابة . اما اتجاهات اكثر الموظفين المدنيين حيال الخدمة العامة ونحو العمل ونحو التنظيم واهدافه ، فانها لم تكن كلها ايجابية . وفي مصر تشير التجربة الحديثة الى ان الجهاز البيروقراطي يمكن ان يصبح موقفا للتطور . اما في غيبة اصلاح الحاسم واغفال السير على الطريقة العقلية RATIONALITY فان الجهاز البيروقراطي في مختلف البلاد العربية سيكون من اكثر المعوقات خطرا على التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

ولكي نصل الى « نقلة » Transformation بناء النظم الاجتماعية، ذلك امر لا يقل صعوبة عن « نقلة » الانسان التقليدي . ولكن مهمة التغيير التركيبي تقدم على انها اكثر صعوبة لانها قد تستلزم حولا ثورية راديكالية وهذا النوع من الحلول قد يؤدي ، بدوره الى مقاومة عنيفة من جانب الصفوة التقليدية التي تتعرض لخسارة اكبر من جراء مثل هذا التغيير . بل ان التجربة قد دلت على وجود احتمال قوي بان اولئك الذين يتأثرون بالتغيير تأثيرا شديدا ، قد ينظمون حركة مضادة، ويحاولون تعظيم جهود الحكومة في التغيير .

والسؤال الهام الذي ينبغي يكون الان هو : الى اي مدى يمكن اثل هذا التغيير في النظم الاجتماعية ان يشر لمراته المرجوة ؟ ان الدليل الذي يستشهد به من الدول النامية يقرر انه حتى الثورة الاشتراكية ، بالرغم من فوائدها المتعددة ، لا تستطيع وحدها ان تثمر النتائج المنشوة بها خلال وقت قصير ، فان شروطا عديدة اخرى يجب ان تتحقق لكي يثمر التغيير الرسمي لمراته المرجوة . من بين هذه الشروط : ادارة على مستوى الكفاءة ، ونسبة منخفضة للنمو السكاني ، توافق شعبي عام مع الجهود الحكومية ، وحسن استخدام العلم والتقنية الحديثة واستثمار راس المال ، وقيادة سياسية من طراز رفيع .

هذا ، ورغم ان الباحث قد يكون له بعض التحفظات بالنسبة لاحتمال ان يتمخض التغيير الرسمي عن نتائج خارقة - رغم ذلك ، سيظل صحيحا ان التركيز على السلوك الفردي وحده ليس كافيا لتحقيق التحضر كما ان ازالة المعوقات التركيبية من طريق الانشطة الانتاجية هو ، ايضا ، شرط ضروري للتحضر ، وان كان ذلك لا يعني ان ازالة هذه المعوقات كاف وحده ، لتحقيق التحضر .

ومن ثم ، في ضوء هذا البحث ، لعنا مستعدون لتقبل توجيه عدد اوفر من الافراد والنظم لمستلزمات التحضر ، مهما كانت هذه المستلزمات ، ونبدأ معالجة هذا الموضوع بتقرير حقيقة لا يمكن انكارها وهي ضرورة القضاء على التعاليم والمعتقدات التقليدية البالية التي لا تتفق مع الواقع الراهن او مع المصلحة القومية بوجه عام . ومن المفق عليه عند العلماء ان يستبدل الافراد العادات والاتجاهات البالية القهارة بعادات واتجاهات جديدة افضل .

ولكي يكون من الممكن احداث تنمية وتطور في العالم العربي ، لا يكفي ان يتركز العمل حول الوعظ واستغلال الميول القومية في سبيل التحضر . اذ تبين من دروس تاريخنا الحديث ان ضعف التنمية والتغير الضروري في النظم والقيم والاتجاهات العربية ، ذلك ناتج عن ثلاثة امور هامة :

(١) وجود نقص في المشاركة والدعم الفعلي الشعبي في قضايا التحضر .

(٢) وجود نقص في التوازن بتغيير الانظمة المتعددة والاخذ باساليب المدينة الحديثة .

(٣) وجود نقص في الارشاد والتوجيه للتعرف بعناصر الحضارة العربية ، من قيم وعادات وتقاليد واتجاهات ، المرغوب في حفظها والابقاء عليها ، وبالعناصر الحضارات الاجنبية المرغوب اقتباسها .

وستتطرق الآن لبحث هذه الامور الثلاثة بحثا وجيزا :

(١) المشاركة والدعم الشعبي Grassroots participation

ان الدعوة الى المشاركة والدعم الشعبي في قضايا التحضر اسهل فولا منه عملا . غير ان استنتاجات البحوث الحضارية المأرنة تؤكد بصورة جلية ان المشاركة والدعم الشعبي في الاخذ باساليب المدينة الحديثة ، وكذلك ادراك افراد الشعب لحاجاتهم الممكن اشباعها عن طريق التحضر يزيد من احتمال النجاح في الوصول الى الغاية المنشودة . وهذا يعني ضرورة المركزية في تخطيط مراحل وعناصر التطور الحضاري واللامركزية على الصعيد الشعبي في التنفيذ . ومن الجدير بالذكر ايضا تعدد الاساليب الممكن اتباعها للوصول الى المشاركة والدعم الشعبي . ومن بين هذه الاساليب القهر والالزام ، والنصح والتحذير ، والمشاركة والتفاعل بين افراد الشعب . وقد تختلف فاعلية هذه الاساليب باختلاف المجتمعات ، او باختلاف مرحلة التطور في المجتمع الواحد . الا ان الاسلوب الذي يعتمد اساسا على الاشتراك التطوعي والتفاعل الشعبي وبقي بقاء التغيير الثابت ، يكون افضل من غيره من الاساليب .

ويتطلب السعي وراء المشاركة والدعم الشعبي القيام بالارشاد السياسي والتوعية . ولا ريب ان ذلك يتضمن محو الامية وحث الفرد على الاشتراك والتعاون الاجتماعي لتقويم الذات واحترام الغير . ومن الضروري تركيز المساعي في هذه القضايا بالنسبة لصفار القوم وكبارهم ، وبالنسبة للرجال والنساء ، وبالنسبة لسكان المدن والقرى . ومن ثم ، فان السعي وراء المشاركة والدعم الشعبي في سبيل التحضر يكلف خزينة الدولة تكاليف باهظة ويسلزم وجود عدد كبير من الموظفين المدربين القادرين على انعاش ودعم التوجيه السياسي والثقافي المناسبين . ولا بد ان نبين ان الخطة التي اشرنا اليها ، والفروض التي قدمناها ، تستدعي وقتا طويلا للوصول الى الغاية المنشودة . وحيث ان هدف التحضر هو تحسين اساليب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وكذلك تمكين الفرد من تحقيق

خلاصة البحث ان الوطن العربي قد خطا في الفترة القريبة الماضية ، ولا يزال يخطو ، خطوات سريعة نحو التطور والتقدم ونحو الاخذ باساليب المدينة الحديثة في كثير من مرافق الحياة . غير ان ربح التحضر لم تكن متعادلة . فهناك تباين واضح بين الدول العربية في درجة التطور في كلا المستويين - المستوى الفردي ومستوى النظم الاجتماعية ، كما يبدو التباين واضحا ، ايضا في مختلف الجماعات والطوائف الدينية والطبقات الاجتماعية والاقتصادية . الا ان التطور الاجتماعي والاقتصادي الذي طرأ على العالم العربي ، على وجه عام ، لم يف بالغاية التي تشهدها القيادات السياسية والفكرية والتي يطمح اليها الشعب العربي : الا وهي تحقيق حياة افضل واسعد لكل فرد في الامة العربية .

ويعترف كل عالم اجتماعي متزن بعدم وجود طريقة سحرية لانتاج التحضر وبالرغم من انه يمكن ان نستفيد من خميرة الاقطار القريبة الصناعية في هذا المجال ، فانه ليس من الضروري او المرغوب فيه ان يقتبس العالم العربي جميع اساليب المدينة الحديثة من الحضارة الغربية ، حتى لو كان هذا الانسحاب ممكنا . واذا فعلى كل قطر او اقليم في هذه اليايسة ان يوالي كفاحه من اجل التحضر بالنسبة الى مشاكله الخاصة ومدى طموح شعبه وموارده الطبيعية وتاريخه وتراثه الثقافي .

ومن الجدير بالذكر ، ان التطور الثقافي امر صعب المثل ، وغير مأمون العواقب . ونمة امر آخر جدير بالذكر وهو ان سبيل التحضر مليئة بالاخطارات الصعبة ، ومليئة ايضا بالقيم والايديولوجيات والمطالب المتنافسة - الامر الذي يزيد في صعوبة الوصول الى الهدف المرغوب . وقد يؤدي ذلك ايضا الى تفسير مساعي بعض الحكومات في الدول النامية ، المساعي المتعلقة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية ومن الذي يخسر في مثل هذه النتيجة سوى الشعب والوطن .

ان استخلاص تجارب العالم الغربي لطبع الشخصية العربية بطابع غربي صرف من اجل التحضر ، ذلك امر يشير لمشكلات عديدة . فبعد ان فطنت في شمال امريكا قرابة عقدين من الزمن وجدت ان السمات المميزة للشخصية المتحضرة الانفة الذكر غير متوفرة بشكل متساو او منتظم في الشعب الامريكي . وعلى سبيل المثال ، كثيرا ما يبسدي بعض الامريكيين والكنديين في شتى جوانب الحياة الاجتماعية تعصبا جليا تجاه بعض من غايرهم ، كما يبدوون قلة عقل ، وتعصب ديني وافتقار في القدرة على التخطيط ، وضعف الثقة في الغير ، وكذلك النقص في مقدرتهم على مباشرة الاعمال Entrepreneurship وهكذا دواليك .

وعلاوة على ذلك ، فان طبع الشخصية الغربية بطابع القوة يفهم ضمنا بان سمات الشخصية الغربية المتحضرة مرغوب فيها وان الشعب العربي او غيره من الشعوب الشرقية يقتقد مثل هذه السمات الطيبة . هذا الاتجاه يغفل عن ادراك السمات الطيبة ، مثلا ، في التاجر او الرجل العربي المقدم الذي كثيرا ما نجده في الكويت وفي سوريا وفي لبنان وفي مصر وفي باقي الاقطار العربية . وفي سياق هذا الحديث يمكن القول ان استخدام البترول في الفترة القريبة الماضية كسلعة في الاستراتيجية العالمية للمصلحة العربية العامة انما يدل على نبوغ تجاري وسياسي في الطابع القومي للشخصية العربية . وان مثل هذا النبوغ يدل ضمنا على وجود عدد وافر من السمات الايجابية الاخرى في الشخصية العربية .

ولسوء الحظ كثيرا ما غفل علماء التحضر الغربيون ، وحتى بعض المفكرين العرب المعاصرين ، عن جذب الانتباه الى الميزات الايجابية

طاقاته الكامنة ، فلا بد من التسليم بضرورة صرف المال وإتاحة الوقت الكافي الى ما ينبغي الوصول اليه .

٢ - التوازن في تغيير النظم :

يفرض التحضر شروطا اولية من بينها التخطيط العقلي ، وجهاز بيروقراطي فعال كفاء ، وتوازن وتوافق في تغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية . ويفرض التحضر ، ايضا ، انتظام التغيير في كل من هذه النظم حسب خطة حكيمة واولويات معينة . واذا لم تحصل هذه الشروط التي يستلزمها التطور الحضاري ، فقد تبرز مشاكل متعددة في المجتمع وتوتر العلاقات الاجتماعية .

ان الدعوة الى التوازن في تغيير البناء الاجتماعي تستلزم تعريف الاولويات المتبادلة في النظم المتعددة ، التي من شأنها ان تؤثر على بعضها البعض ، ورسم خطة لتغيير النظم الاجتماعية حسب هذا التعريف . واذا ضربنا مثلا بالنسبة لنظام التعليم : فقد نرى انه ليس من الحكمة ان تنتج الجامعات فائضا من الخريجين في الوقت الذي يذهب به هذا الفائض من الجامعيين الى تضخم صفوف العاطلين عن العمل . وبالمثل ، فانه ليس من الحكمة ان تنتج الجامعات فائضا من المختصين في فروع قليلة الطلب ، بينما ان الفروع التي يستلزمها التطور الحضاري تتصف بانتاج متخلف ، او ان تنتج الجامعات عددا وافرا من الخريجين الذين يفتقدون المهارات والاتجاهات المدنية الحديثة ، ان التحدي الذي يواجه القيادات السياسية يتمثل في ضرورة الاختيار الصالح من بين القيم والايديولوجيات والمطالب المتنافسة . وعلى سبيل المثال ، يمكن التساؤل : ايها اولي ؟ التركيز في فتح ابواب الدراسة الجامعية ام التركيز في تحسين هذه الدراسة ؟ ومن العبث ان نجيب مثل هذا السؤال نهائيا وحتما ، لان الجواب الصحيح يتفاير حسب تفاير حاجات الاقطار المختلفة او حسب تفاير حاجات القطر الواحد في ازمان مختلفة . الا انه من الممكن ان نقوم قرار اي قطر بالنسبة لسياسة الدراسة الجامعية لنجد عما اذا كان قرار هذا القطر سليما او غير سليم .

وبينما يسود الاعتقاد بان التعليم الرسمي يفتح طريق التطور الحضاري ، ينبغي ان نؤكد بان التعليم الرسمي وحده لا يكفي لفتح هذا الطريق . اذ ان الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، واهداف نظام التعليم ، تقرر عما اذا سيقوم التعليم بدور فعال في فتح طريق التطور الحضاري .

وترمي الملاحظات الموجزة الانفة الذكر الى تأكيد ترابط النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والعائلية ، وتأكيد ضرورة التوازن والتوافق بتغيير هذه النظم المتعددة والاعتماد على المدينية الحديثة . ومثال نظام التعليم الذي ورد هو كمثال باقي النظم التي يتكون منها المجتمع اذ انه من الضروري ان تعرف الاولويات في كل هذه النظم وان نوجد التماثل في جميع مساعي التطور الحضاري .

٣ - الانتقاء في الحفاظ على عناصر الثقافة العربية وفي الاقتباس :

من المتفق عليه ان اليابان تعطي مثالا بارزا للشعوب يدل على ان التصنيع والتطور الحضاري يحدثان دون ان تطرح تراثها الثقافي او ان تطرح جزءا كبيرا من القيم والعادات والتقاليد والاتجاهات المرغوب في حفظها والابقاء عليها . ولما كان التطور الحضاري لا

يعتمد على مخطط واحد ، فانه من الممكن للعالم العربي ايضا ان يصل الى حضارة عربية فذة تتفق مع تاريخه وتراثه الثقافي . وهذا يدعو علماء الاجتماع والمفكرين من العرب الى نقد الذات وتقويم عناصر الثقافة العربية لكي يتجنبوا طرح عناصر ثقافية قد تبدو ، منذ النظرة الاولى ، معوقة للتطور الحضاري لكنها في الحقيقة قد تيسره . وهنا نؤكد انه من الضروري حفظ مثل هذه العناصر والابقاء عليها .

الحكمة تقضي على العالم العربي ان يتروى في اقتباس عناصر الثقافة التي تميز الاقطار الغربية الصناعية ، وان يكون الاقتباس مبنيا على تأملات شاملة تثير الطريقتين وتبين مدى وكيفية تأثير هذه العناصر الجديدة على الثقافة العربية . فالتحدي الذي يواجه العالم العربي ، اذن ، هو تعريف عناصر الثقافة العربية المرغوب في حفظها والابقاء عليها ، وكذلك تعريف عناصر ثقافات الشعوب الاخرى المرغوب اقتباسها .

خلاصة هذا البحث ان التراث الثقافي العربي يبعث على الفخر . لذلك لا يجدر بالشعب العربي ان يترك امور التطور الحضاري تجري في مجاريها ، او ان يفشل في ضبط عنان التنمية والتحضر ، او ان يقصر في صياغة تراثه الثقافي ومستقبله .

صدر حديثا عن دار الطليعة

* معركة البترول في الجزائر

د . عاطف سليمان

* حرب الشعب وحرب الشعب العربية

(طبعة ثانية) ناجي علوش

* المجتمع المصري والجيش

د . انور عبدالمالك

* الشيوعية والشرق

لينين

* صلة انقرآن باليهودية والمسيحية

د . فلهلم رودلف

ترجمة عصام الدين حفني ناصف

* التطور اللامتكافئ

د . سمير امين

ترجمة برهان غليون

* الاسلام والراسمالية (طبعة ثانية)

مكسيم رودنسون

ترجمة نزيه الحكيم

* الصهيونية نظرية وممارسة

مجموعة من الكتاب السوفييت

ترجمة يوسف سلمان

* الماركسية والمسألة الفلاحية

ج . ستالين

ترجمة جورج طرايشي

دار الطليعة - ص . ب ١١١٨١٣ - بيروت

أزمة التطور الحضاري في البلاد العربية

ودور التربية في مواجهتها

مقدمة :

في الأزمات الكبرى التي تعصف بحياة الأمم ، ترنو الأنظار إلى التربية لتجد فيها الخلاص .

ذلك أن التربية القائمة في مجتمع من المجتمعات تتراعى وكأنها المعبرة في النهاية عن المستوى الحضاري الذي وصل إليه ذلك المجتمع . ومن هنا تبدو المسؤولة عن ذلك المستوى ويبدو تجاوزها السبيل الطبيعي لتجاوزه .

يضاف إلى هذا أن النظرة الحديثة للتربية ترى فيها الأداة الأساسية للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ، لا سيما بعد تكاثر تلك الدراسات التي تبين أنها ليست مجرد « خدمة استهلاكية » تقدم للناس بل هي « توظيف مثير » للموارد يؤدي إلى مضاعفة ، وفوق في عطائه وعائداته ومردوده أي نطاء نخبه من توظيف المال في أي مشروع اقتصادي آخر .

وفوق هذا وذلك إذا نظرنا إلى التربية العربية بوجه خاص من منظور النكبات التي حلت بالبلاد العربية خلال هذا القرن - والتي توجت نكبة فلسطين - بدت اللحمة بين التربية وبينها عميقة وعضوية . فالنكبات في حياة الشعوب تكشف دوما عن أدواء عريقة بعيدة الجذور والأصول ، وتفضح بوجه خاص البنى الثقافية التقليدية وتعلن إفلاسها ، وتنادي ببنى ثقافية جديدة قادرة على خلق مجتمع صامد أمام التحديات الحضارية التي تواجهه .

ولا حاجة إلى القول أن التحدي الذي يتجلى في العدو الصهيوني تجد ثقافي قبل كل شيء آخر ، ما دام فؤاد ذلك التحدي امتلاك العدو للتقدم العلمي والتكنولوجي نتيجة لارتباطه العضوي بالعالم الغربي الحديث وولادته من صلبه .

ويزيد في خطورة ذلك التحدي الثقافي الذي يواجهنا به العدو أنه يقزو بلادا عربية شكت خلال قرون طويلة - ومنذ سقوط حضارتها على يد إغلاط المفل والنز والأتراك - من تخلف ثقافي مزمن ، لم تستطع تباشير النهضة عندها أن ترمم بعض خرائبه .

لهذا كله يتطلع المجتمع العربي إلى التربية ، راجيا أن تولد له الثقافة المتصلة بالعلم ، عصر العلم والتكنولوجيا ، وأن تكون مركبة الأمين من أجل امتلاك القوة الحضارية التي يواجه بها الاخطار التي تهدده .

ومع ذلك - ورغم لهاث التربية العربية وراء التقدم وسعيها الحثيث للمحاق بالركب خلال العقود الأخيرة خاصة - تبدو خطواتها

قلقة غير مطمئنة ، ونقف جهودها في كثير من الأحيان عاجزة يائسة ، ولا تتراعى صورتها المستقبلية محملة بالكثير من الوعود ، أن هي تابعت سيرتها واستمرت في نهجها الذي عرفته حتى الآن .

ذلك أن علينا ألا ننسى - ونحن نتصدى لبناء التربية - أن هذه التربية نتاج المجتمع وحصيلته بمقدار ما هي صانعة وخالقة . وهي لا تستطيع أن تغدو صانعة المجتمع إلا بمقدار ما تقوى على معالجة العوامل الأخرى الكامنة في المجتمع والتي تشد التربية دوما إلى خلف . فالتربية لا تعمل في فراغ . وهي تتأثر بالبنية الاجتماعية القائمة ، (بشتى أشكالها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) كما تؤثر فيها ، ولا تقوى على أن تحدث أثرا بارزا أو سريعا في بنية المجتمع إلا إذا أحاطت علما بتلك البنية ورسمت خطتها وسياساتها الجديدة من خلال معرفتها بمقومات تلك البنية . والتغيير - أي تغيير - لا يستطيع أن يرسم ما ينبغي أن يكون ، إلا إذا أحاط علما بما هو كائن ، ولا تقوى على أن يخط تصوره الأمثل للأمور إلا إذا خبر أرض الواقع التي يعمل عليها . أنه لا ينجح في تطلعاته نحو السماء إلا إذا كانت رجلاه مطمئنتين إلى الأرض أولا .

والتربية العربية - في سعيها نحو الجديد - تجد نفسها أمام جملة من قيود الواقع ، عليها أن تحلها لتستطيع مقابلتها . فهي أمام بنيان سكاني يثقل كاهله وأمام واقع اقتصادي يفرض عليها الحدود والسدود ، وأمام تركيب اجتماعي يضع في طريقها المعوقات . وهي فوق هذا وذلك أمام واقع تربوي - بل أرث تربوي - يحمل سمات التخلف ويشد مسيرتها إلى منطقة التقليدي ويحبس انطلاقها في حذائه الصيني ، ويحيل جهودها الكبيرة لثمرات جافة .

ومن هنا كان علينا - عندما نحاول بناء تربيتنا الجديدة المنشودة - أن ندرك النظام التربوي الذي نأمل تغييره ، في وعائه السكاني والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي الذي يعيش فيه ويفتدي منه ، لنرى كيف تستطيع جهودنا التربوية أن تشكل هذا الوعاء تشكيلا جديدا ، بل لنرى كيف يمكنها أن تولد صيفها الجديدة من خلال ذلك الوعاء ومن وحيه .

(أولا) معوقات الثورة التربوية :

فما هي إذن العوامل المختلفة التي تشد التربية العربية إلى خلف ، والتي تكون معوقات تحول بين النظام التربوي وبين انطلاقته السريعة نحو مرحلة جديدة ، وتعطل رغبته في دخول

العصر ، في بناء مجتمع قادر على مواجهة تحدياته ؟ وما هو - بعد ذلك - الجواب التربوي الذي نستطيع ان نقدمه لمعالجة تلك العقوقات والعوامل ؟

ان التحليل الدقيق لمسيرة التربية العربية خلال العقود الاخيرة (١) هو الذي يدلنا على تلك العوامل والعقوقات ، وهو الذي يومية لنا اخيرا بأساليب التطلب عليها .

وحسبنا في البداية - كما نذكر حدة المشكلة - ان نقسود بوضوح ان التربية في البلاد العربية - رغم ما اصابته من تطور حثيث ، كمي على الاقل - تعاني منذ سنوات مما نستطيع ان نسميه باسم « ازمة التربية في البلاد العربية » . وفوام هذه الازمة ما يلي :

لقد اصابا التربية العربية في العقود الاخيرة - وفسي العقدين الاخيرين خاصة - تطورا ملحوظا كما سبق ان رأينا . فتكاثر عدد الطلاب فيها كاثرا هائلا ، وتعاظمت مؤسساتها ومعاهدها ، وتضخم الإنفاق عليها حتى كاد يبلغ حدا يصعب تجاوزه . ومع ذلك فالاعباء التي لا تزال مطلوبة منها كثيرة وما تزال في بداية الشوط ، وعليها ان تقوم بجهود ضخمة صعبة ولعلها مستحيلة اذا هي ارادت ان تتابع مسيرة التقدم التي بدأتها ، بالأساليب التي جنحت اليها حتى الآن .

وبتعبير اخر وصلت التربية العربية اليوم - بعد الاشواط الكبيرة التي قطعتها - الى ما يشبه الطريق المسدود : فامامها مهمات ما تزال كبيرة ، غير انها في مقابل ذلك امام موارد مالية ومادية وبشرية محدودة لا تستطيع ان تضطلع بتلك المهمات . وهذا هو جوهر الازمة : اعباء تربوية ما تزال ضخمة ومكاثرة ، تقصر عنها الامكانيات المتاحة . ففي مرحلة رياض الاطفال ، لا نجد في البلاد العربية اكثر من ٣ بالمئة من الاطفال الذين هم في سن هذه المرحلة (من ٣ - ٥ سنوات) .

وفي مرحلة التعليم الابتدائي ما يزال خارج هذه المرحلة نصف الاطفال تقريبا ممن هم في سنها (من ٦ - ١٢ سنة) ، اي ما يزال قرابة عشرة ملايين طفل خارج المدارس الابتدائية .

وفي مرحلة التعليم الثانوي (المرحلة المتوسطة والرحلة الاعدادية معا) ما يزال خارج هذه المرحلة حوالي ٨٠ بالمئة ممن هم في سنها (من ١٢ - ١٨ سنة) . اما التعليم العالي فلا يضم اكثر من ٤ بالمئة ممن هم في سن هذا التعليم . يضاف الى هذا ان نسبة الامية (بين الكبار الذين تتراوح اعمارهم بين ١٥ - ٢٤ عاما) تبلغ نيفا و٥ بالمئة (٣٥ بالمئة للذكور و٧٥ بالمئة للاناث عام ١٩٧٠) .

هذا اذا اهلنا اشكال التعليم غير النظامي (تعليم الكبار باشكاله المختلفة : تدريب اعادة تأهيل - تجديد ناهيل - الخ ..) وهي ضامرة ، واذا اغفلنا مؤفنا النقائص في المستوى الكيفي والنوعي للتعليم ، واقتصرنا (وهذا غير جائز) على مستواه الكمي . المهمات التي يتوجب على التربية العربية ان تقوم بها ما تزال اذا كبيرة ، رغم الشوط الذي قطعه خلال العقود الاخيرة . ورغم ذلك ، فامكانياتها المالية والبشرية تنوء بالاعباء القليلة التي تضطلع بها اليوم ، وتثن من ثقلها ، وستكون بالتالي اعجز عن الوفاء بالمطالب الكبيرة التي ما تزال متبقية امامها : فالإنفاق على التربية كاد يبلغ فسي

(١) للاطلاع على مزيد من التفصيل حول مسيرة التربية ومشكلاتها في العقود الاخيرة ، يحسن الرجوع الى كتابنا الذي صدر حديثا : « التربية في البلاد العربية ، حاضرها ومشكلاتها ومستقبلها » . دار العلم للملايين - بيروت - شباط (فبراير) ١٩٧٤ .

معظم البلدان العربية حدا لا تستطيع تجاوزه .

انها تنفق على التربية (على تلك التربية المحدودة) ما يقرب من ربع ميزانية الدولة ، وما يداني ٦ ٪ من الدخل القومي فما عساها تنفق ان هي عازت على القيام بسائر اعبائها ؟

يضاف الى هذا ان القوى العاملة الفعلية لديها محدود (في حدود ٣٠ بالمئة من السكان) والتربية اذا ارادت ان تستكمل مهماتها قد تستنفد ربع هذه القوى العاملة الفعلية . وليس من المعقول ان تستأثر مهنة التعليم بمثل هذه النسبة من العمالة ، وان تترك سائر المجالات الاقتصادية والاجتماعية محرومة .

من هنا نذكر مرة أخرى ان علينا اذا اردنا تجاوز هذه الازمة وتجاوز هذا الطريق المسدود - ان نحلل العوامل المختلفة التي تؤدي الى خلقها . فلنمض اذا في تحليل تلك العوامل :

١ - العوامل السكانية والتربية :

ولا شك ان اول عامل مؤثر في التربية متأثر بها هو الوعاء السكاني . فهذا الوعاء هو الذي يحدد في النهاية اعداد الطلاب وابعاء التربية .

١ - وكلنا يعلم ان المعدل السنوي للنمو السكاني في البلاد العربية معدل مرتفع جدا وانه ما يزال آخذا في الازدياد . فلقد كان هذا المعدل ١ ٪ سنويا في الاربعينات ثم غدا ٢ ٪ سنويا في الخمسينات ، واصبح ٣ بالمئة في الستينات ، وينتظر ان يتجاوز هذه النسبة في السبعينات . وقد زاد سكان البلاد العربية - حسب تقديرات قسم السكان في الامم المتحدة - ثلاثين مليون نسمة تقريبا من عام ١٩٦٠ الى عام ١٩٧٠ اي بنسبة ٣١ ٪ ، ومن المتوقع ان يزيد عددهم في العقد الحالي (١٩٧٠ - ١٩٨٠) بمقدار ٤٨ مليون نسمة اي بنسبة ٢٨ ٪ . وهكذا من المقدر ان يرتفع عدد سكان البلاد العربية الى اكثر من ١٧٢ مليون نسمة عام ١٩٨٠ .

وواضح ان هذا المعدل المرتفع للنمو السكاني يزيد من اعباء التربية ، بالإضافة الى اعبائه الاقتصادية الضخمة . ويبدو هذا المعدل المرتفع الفدح خطرا دون شك عندما لا تقابله زيادة مماثلة في الدخل القومي .

ب - يضاف الى هذا ان سكان البلدان العربية ينتمي معظمهم الى الريف . وقد قدرت نسبة السكان الريفيين الى مجموع السكان ب ٦٧ ٪ عام ١٩٦٥ وب ٦٠ ٪ عام ١٩٧٠ . ومن المقدر ان تنخفض هذه النسبة قليلا خلال العقد الحالي (لتصل الى ٥٩ ٪ عام ١٩٨٠) . وواضح ان كثرة سكان الريف - في وضعه المتخلف وامكانياته الاقتصادية الهزيلة تجعل مهمات التربية اشد واصعب وابعد منالا . ولا سيما حين تنضاف الى مشكلات الريف المشكلات المتعلقة بصعوبة المواصلات فيه بل بانعدامها احيانا (كما في السودان واليمن خاصة) .

ج - وفوق هذا وذلك ، نجد بنية السكان في البلاد العربية بنية فنية ، يلب فيها عدد الاطفال على عدد الراشدين . فالذين دون الخامسة عشرة من العمر (وهم من حيث المبدأ رواد التعليم الاكاديمي حين يمتد كما هو مرجو) يمثلون ٤٢ ٪ من مجموع السكان في المنطقة العربية (باستثناء الكويت بسبب الهجرة العربية) ، بل ترتفع نسبتهم في كثير منها فتصل الى حوالي ٤٧ ٪ في الجزائر والعراق والاردن وليبيا والمغرب والسودان . والذين تقع اعمارهم بين ١٥ - ٦٤ سنة (اي الذين هم في سن العمل) يمثلون نحو ٥٠ ٪ من السكان (باستثناء الكويت ايضا) . اما المسنون الذين يبلغون ٦٥ سنة او اكثر فلا تتجاوز نسبتهم ٣ ٪ من مجموع السكان .

ومعنى هذا ان الاطفال الذين في سن الدراسة (من ٥ - ٢٤ سنة) يمثلون اكثر من ٢٦ ٪ من مجموع سكان البلدان العربية (بينما لا يتجاوزون ١/١ ٪ من السكان في البلدان المتقدمة) . ومقابل كل ١٠٠ طفل يقع عمرهم بين الخامسة والرابعة عشرة في البلدان المتقدمة نجد ١٥٠ طفلا من الفئة العمرية نفسها في البلاد العربية . واذا اردنا ان نترجم هذا الى لغة التربية قلنا ان على البلاد العربية ان تبذل جهدا يعادل مرة ونصف المرة الجهد الذي تبذله البلدان المتقدمة اذا هي ارادت ان توفر التعليم الالزامي (حتى سن ١٥) لابنائها .

ومن المتوقع ان يزيد عدد الاطفال الذين هم في سن الدراسة في البلاد العربية زيادة خطيرة في العقد الحالي (١٩٧٠ - ١٩٨٠) . وتقدر هذه الزيادة بحوالي ٢٤ مليون طفل جديد (بين ٥ و ١٤ سنة) يضافون الى الاعداد الضخمة الحالية التي بلغت ٣٢ مليوناً تقريبا عام ١٩٧٠ (فيكون المجموع الكلي للاطفال في سن الدراسة الانزامية عام ١٩٨٠ سبعا وخمسين مليونا تقريبا) .

واضح اذا ان التركيب العمري للسكان في البلاد العربية يفرض اعباء صعبة على التربية تنوء بها امكانيات الدول المتقدمة بله امكانيات الدول النامية . هذا بالإضافة الى ما يخلفه هذا التركيب السكاني من نتائج تتمثل بالقوى العاملة وبالاتنتاج الاقتصادي وتنعكس بدورها على ما يمكن ان يخصص للتربية من اموال . وحسبنا ان نذكر ان « عبء العيولة » (اي عدد المستهلكين لكل مائة شخص من المنتجين) هو في البلدان العربية من اقل الاعباء في العالم .

٢ - العوامل الاقتصادية والتربية :

طبيعي ان تكون البنية الاقتصادية المتخلفة من العوائق الاساسية التي تحول دون نمو التربية في البلاد العربية . فالاموال الضخمة التي تحتاج اليها التربية في مثل هذه البلدان - بسبب بنيتها السكانية خاصة - تتطلب امكانيات اقتصادية هائلة ، وتستلزم نموا كبيرا في الناتج الداخلي . غير ان الواقع يحدثنا بغير ذلك : فعلى الرغم من الموارد الاقتصادية الهائلة التي تملكها البلدان العربية، ما يزال جزء من تلك الموارد غير مستثمرة ، وما يزال الناتج الداخلي الاجمالي فيها ضئيلا (قدر ب ٢٥ مليار دولار في المنطقة كلها عام ١٩٦٥) (١) .

والقطاع التقليدي (المعتمد على الزراعة البدائية والصناعات الحرفية التقليدية والتجارة الصغيرة والخدمات البسيطة) ما يزال هو المسيطر على اقتصاديات البلدان العربية . وما يزال القطاع الحديث ضامرا فيها الى حد كبير ، رغم ان الارتفاع في الناتج الداخلي لا يتم عادة الا بفضل نمو القطاع الحديث وتغلقه في القطاع التقليدي وشموله اياه .

ومستوى الاستهلاك بعد ذلك مستوى مرتفع في البلاد العربية . فلقد بلغ اجمالي الاستهلاك في القطاعين العام والخاص خلال الستينات بين ٨٣ الى ٩٠ ٪ من جملة الناتج القومي الاجمالي . ومن المقدر ان ترتفع هذه النسبة في العقد الحالي بسبب الزيادة السكانية الهائلة . ومعنى ذلك ان الامكانيات المتاحة لتكوين رأس المال امكانيات محدودة في البلاد العربية (تبلغ نسبة التكوين

(١) يتوزع هذا الناتج الداخلي الاجمالي بين البلدان العربية (باستثناء اليمن الشمالية والجنوبية وبعض دول الخليج العربي) عام ١٩٦٥ على النحو التالي (بمليارات الدولارات) : الجزائر ٣٠ - العربية السعودية ٢٤٤ - العراق ٢٤٢ - الاردن ٥٠ - الكويت ٢٤١ - لبنان ٤٨ - ليبيا ١٤١ - المغرب ٢٤٢ - مصر ٥٤٤ - السودان ١٤٢ - سورية ١٤٢ - تونس ١٤٠ .

الداخلي لرأس المال في البلاد العربية اقل من ٢٠ ٪ ، وتهبط الى ١٠ بالمائة و ١٤ بالمائة في كل من المغرب والسودان) .

وطبيعي بعد ذلك ان يكون معدل الزيادة السنوية الاجمالي في الناتج القومي في البلاد العربية ضئيلا ، رغم الجهود الكبيرة التي بذلت في هذا المجال خلال الستينات خاصة . ومعظم البلدان العربية عجزت في الواقع عن ان تبقي هذا المعدل في حدود ٥ ٪ سنويا . واذا ذكرنا ان معدل الزيادة السنوية في اعداد الطلاب تجاوز هذا المعدل بكثير ، ادركنا الهوة القائمة بين مطالب التربية وبين امكانيات الاقتصاد .

ولا شك ان من اهم اسباب ضعف معدلات النمو الاقتصادي في البلدان العربية بنية القوى العاملة ، تلك البنية التي تعكس بدورها البنية السكانية ، كما تعكس بعض الاوضاع الاجتماعية التي تؤدي الى عدم اشتغال المرأة . وقد سبق ان ذكرنا ان نسبة السكان العاملين اقتصاديا في البلاد العربية لم تبلغ ٣٠ ٪ من مجموع السكان خلال الستينات . بينما تبلغ هذه النسبة في بعض البلدان المتقدمة (كالاتحاد السوفياتي) حوالي ٥٠ بالمائة . ويرجع ذلك الى البنية الفتية للسكان في البلدان العربية والى تقلص دور المرأة . (لا يجاوز معدل النشاط عند النساء في البلاد العربية ١٠ - ١١ ٪) .

٣ - العوامل الاجتماعية والتربية :

رغم التطور الذي اصاب حياة المجتمع العربي في العقود الاخيرة، ظل الارث الاجتماعي يلعب دورا معوقا لنمو التربية في البلاد العربية :

١ - فالبيئة الريفية - التي تضم معظم السكان كما رأينا - ظلت بيئة متخلفة ، يسودها اقتصاد الكفاف (او اقتصاد سبيل العوز) وتسيطر عليها البطالة المقنعة ، وتجللها الافكار والتطورات الجماعية العتيقة . وقد ادى ذلك الى تخلف التربية في الريف عنها في المدن والى عجز معظم الدول العربية عن تحقيق ميسر تكافؤ الفرص التعليمية (ديمقراطية التعليم) . ومن هنا كانت المسألة الاساسية المطروحة على تطور التربية العربية في المستقبل هي مسألة ايصال التربية الى اعماق الريف والى المناطق الصعبة فيه . ولعل هذا الواقع هو من اهم الاسباب التي جعلت تطوّر التعليم الابتدائي في البلاد العربية يسير خلال الستينات (وفي اواخرها خاصة) بخطى ابطء من تلك التي سار عليها خلال الخمسينات . ذلك ان التعليم الابتدائي في المدن كاد يصل في معظمها الى الاشباع وغدا تعميم التعليم الابتدائي بالتالي امرا يعني بالدرجة الاولى ايصال التعليم الى اعماق الريف عامة ، والى الاناث خاصة . وهذا المطلب اصعب منالا لاسباب عديدة يرجع معظمها الى موقف الناس من التعليم في الارياف والى نظرتهم المتصلة بتعليم الفتاة خاصة .

ب - على ان موقف المجتمع من تعليم المرأة عامة - في الريف والمدينة - ما يزال موقفا معطلا . وينسحب هذا الموقف على التعليم الابتدائي الى حد ما ، غير انه ينسحب الى حد كبير على التعليم الثانوي والتعليم العالي . ومن هنا نرى نسبة الاناث في التعليم في البلاد العربية - من ادنى النسب في العالم :

وفي عام ١٩٦٧ - ١٩٦٨ نجد ان نسبة المسجلات من الاناث في التعليم الابتدائي الى من هن في سن هذا التعليم لا تجاوز ٤٣٩ ٪ (بينما تبلغ ٦٠٤ ٪ لدى الذكور) . وفي التعليم الثانوي (بعزئية) تبلغ هذه النسبة ٩٤٨ بالمائة فقط (مقابل ٢٥٤٢ ٪ لدى الذكور) . وفي التعليم العالي لا تجاوز هذه النسبة ١٤٧ ٪ (مقابل

٦٤١ ٪ (لدى الذكور) . ورغم ان نسبة الاناث في مراحل التعليم المختلفة أخذت في التزايد خلال السنوات الاخيرة ، يظل من الصحيح انها ما تزال مقصرة كثيراً عن نسبة الذكور .

وإذا نظرنا بعد ذلك الى نسبة الاناث المتحققات بالتعليم المهني والفني وجدنا ان الامر "دمى وأمر" . اذ لا تقع الا على نسبة ضئيلة جداً منهم في التعليم الثانوي المهني والفني ، وفي الاختصاصات العملية والتطبيقية في التعليم العالي (١) .

ج - ونجد اثر الارث الاجتماعي ايضا في موقف الناس في البلاد العربية من التعليم الفني والمهني : صحيح ان ضومر التعليم المهني والفني بالقياس الى التعليم الاكاديمي يرجع الى اسباب عديدة ، غير ان من اهم تلك الاسباب ذون شك نظرة المجتمع الى هذا النوع من التعليم وموقفه منه . وصحيح ايضا ان هذه النظرة الدنيا الى التعليم المهني والفني تقع عليها في الكثير من المجتمعات المتقدمة والمتخلفة ، غير ان هذه النظرة الدنيا في البلدان العربية ابرز واغمر . ذلك انها ترجع الى جذور بعيدة متصلة بقيم الحياة القبلية التي ما تزال تسود المجتمع العربي الى حد كبير . وكلنا يعلم ان تلك القيم منذ ايام الجاهلية حتى اليوم - تنظر الى العمل اليدوي نظرة ازدراء . فمنذ القديم احتقر العربي المهن والصناعات ، بل احتقر الحضر وحياته ، واكثر البادية « ديار الغرام » ، ومنذ القديم قال جرير معيراً الفرزدق بابيه القين (الحداد)
أني بنى لي في المكادم أولي ونفقت كيرك في الزمان الاول
ولقد سلقه باقح الشتم عنده فوصفه بانه « القين وابن القين » .

وحتى اليوم نجد آثار هذه النظرة ، مضمرة حيناً وصارخة احياناً . ففي كثير من البلدان العربية يابى العربي ان يشتغل بالاعمال اليدوية ويوكل امرها الى غير العرب . وفي بعضها يرفض حتى تربية الدواجن او زراعة الاشجار المثمرة (كما في جنوبي العراق) . هذا الموقف الاجتماعي - بالإضافة الى عوامل اخرى تتصل بمستوى التعليم المهني والفني نفسه وبسياسة الاجور وسوى ذلك - ادى الى تغلف واضح في التعليم المهني والفني (ولا سيما في هذه المرحلة الثانوية) في البلدان العربية . وحسبنا ان نذكر ان نسبة المسجلين في هذا التعليم في البلاد العربية الى مجموع المسجلين في التعليم الثانوي لم تتجاوز (عام ١٩٦٧ - ٦٨) ٢٤٢ ٪ وان نمو هذه النسبة يسير في بدء شديد . ولا غرابة في ذلك اذا ذكرنا ان الغاية الاولى من تعليم الاولاد لدى الجهمرة الكبرى من سكان البلدان العربية - ولا سيما سكان المناطق الريفية والعمال - هي تحرير هؤلاء الاولاد من آفات العمل اليدوي ومتاعبه ومما يؤدي اليه من هبوط المنزلة الاجتماعية . واصحاب « الياقات البيضاء » ما يزالون مفضلين في عرف المجتمع جملة على اصحاب « الياقات الزرقاء » .

ومن عوائق التربية الاجتماعية في البلدان العربية وجود عدد كبير من البدو وما يطرحة ذلك من مشكلات تربوية صعبة . فعند البدو يبلغ في بعض البلدان العربية ثلث مجموع السكان . ورغم الجهود التي بذلت من اجل تعليمهم ، ورغم المحاولات التي تمت في سبيل ايجاد اساليب تعليمية ملائمة لحياتهم المتنقلة ، ظل التقدم الذي

(١) انظر بوجه خاص الوثيقة المقدمة الى اجتماع الخبراء بشأن التحاق النساء والفنيات بالتعليم التقني والمهني في البلدان العربية (الكويت ١ - ٧ تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٦٩) . وانظر ايضا التقرير المقدم الى المؤتمر الاقليمي الثالث لوزراء التربية والوزراء المسؤولين عن التخطيط الاقتصادي في الدول العربية (مراكش ١٢ - ٢٠ كانون الثاني - يناير ١٩٧٠) وهو بعنوان :
(الاتجاهات السائدة في التعليم العام والمهني في الدول العربية) .

تم في هذا المجال ضئيلاً لا يذكر . ومثل ذلك يصدق على المحاولات التي جرت لتوطيق البدو كحل جذري لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والتربوية . فمثل هذه المحاولات ما تزال في حدود ضيقة ولم تلق النجاح المطلوب .

٤ - العوامل التربوية

مهما يكن شأن العوامل السكانية والاقتصادية والاجتماعية في تأخير عجلة التربية في البلاد العربية وفي تغلفها الكمي والنوعي ، يظل من الصحيح انها لم تكن لتغلب هذا الدور المعطل الذي لعبته لولا ان اكدت هذا الدور النظم التربوية نفسها فهذه النظم كانت وما تزال الى حد بعيد نظماً تقليدية ، ولم تستطع ان تتجاوز كثيراً آثار الارث الثقافي والتربوي العتيق ، ولم تستطع ان تتحرر منه التحرر الكافي الخادر على ان يجعلها اداة لتطويع المجتمع بدلاً من ان تظل صورة منعكسة له . لقد كان من المفروض ان تقوم التربية في البلاد العربية بدور المحرر ، وان تضطلع بمهمة تغيير البنى السكانية والاقتصادية والاجتماعية ، عن طريق فهمها وادراكها والتغلب عليها بالتالي . غير انها ظلت في الواقع اسيرة تلك البنى وانعكاساً لها ، ولم تستطع ان تلعب دورها الرائد في تغييرها وتطويرها . صحيح ان اي تربية لا بد ان تعكس جملة البنية الاجتماعية من حولها ، وانها جزء عضوي من هذه البنية . غير ان من الصحيح كذلك انها تستطيع ان تغير هذه البنية تغييراً علمياً عقلانياً ، اذا هي وعت مهمتها ، وادركت اهدافها بوضوح ، ورسمت الخطة المؤدية الى بلوغ تلك الاهداف .

غير ان الواقع يحدثنا مع الاسف ان النظم التربوية - في البلاد العربية وسواها - متخلفة غالباً عن التركيب وانها اكثر محافظة من سواها . وفي حين نرى ان الحياة من حولها تبدأ بالتغير ، بتأثير تطور الحياة العالمية جملة ، نرى التربية في معظم الاحيان جامدة متصلة ، متمسكة بقوالب بالية ، معطلة لعملية النمو بدلاً من ان تكون دافعة لها . وهكذا تقع معظم البلدان - ولا سيما البلدان النامية - في دور فاسد فالتربية من حيث المبدأ هي سبيلها الى تجاوز البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المتخلفة . غير انها كثيراً ما تكون في الواقع مشدودة الى اعتق ما في هذه البنى ، بعيدة ان تتحسس البوادر الجديدة والارهاصات الحديثة التي توميء بالظهور في قلب تلك البنى . ولا سبيل اذا الى الخروج من ذلك الدور الفاسد الا اذا وعت التربية دورها في تغيير الحياة الحديثة وفي تغيير البنى التقليدية القائمة في شتى الميادين ، والقائمة فيها خاصة .

لقد بدأت رياح الحداثة والتجديد تهب على المجتمع العربي منذ عقود بعيدة ، بسبب اتصاله بالتيارات العالمية وبتجربة العالم . واخذت هذه الرياح تهز البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لهذا المجتمع . وكان على التربية ان تدرك قبل سواها بوادر هذا التغيير وايماءاته ، وان تساعد على حدوث تطور سريع في شتى جوانب حياة المجتمع يتم في اطار علمي حضاري متكامل . غير انها في الواقع قصرت عن هذه المهمة الى حد بعيد ، وظلت حبيسة عاداتها وتقاليدها المألوفة ، وبقيت عصية على التغير والتجديد ، بل قاومتها الى حد كبير .

ويتجلى هذا الطابع التقليدي الغالب على التربية العربية في جوانب كثيرة ، نذكر اهمها :

١ - فيما يتصل ببنية التربية ومراحلها ، ظل الطابع المسيطر على التربية في البلاد العربية طابع الاهتمام بالتعليم النظامي واهمال التعليم غير النظامي ، والتوقف بالتالي عند المراحل

التقليدية الثلاث : مرحلة التعليم الابتدائي ومرحلة النعيم الثانوي
 ومرحلة التعليم العالي . وقد رأينا ان مرحلة رياض الاطفال مرحلة ما تزال ضامرة : واذا نحن استثنينا بلدين هما الكويت ولبنان، لا نكاد نقع على اثر يذكر لهذه المرحلة . اما التربية السابقة على رياض الاطفال والسابقة على دخول المدرسة اجمالا ، فتكاد تكون مهملة اهمالا كاملا ، رغم ما اكدته الدراسات النفسية والتربوية الحديثة من اهمية العناية بالطفل منذ طور مبكر . وكلنا يعلم ان الابحاث المحدثه في الحياة النفسية والبيولوجية للطفل اظهرت القدرة الهائلة على الاكتساب والتعلم لدى الطفل في السنوات المبكرة جدا من حياته ، كما اظهرت ان الاتجاهات والمواقف النفسية الاساسية تتكون لديه منذ تلك السنين الفضة . واذا كان من الاهداف الاساسية للتربية في عصرنا ان ننشئ الطفل تنشئة تربطه بعالم العلم والتكنولوجيا وتكون لديه روح الخلق والابداع اللازمة للتقدم العلمي والتكنولوجي ، فان مثل هذه التنشئة لا تتم الا اذا قامت العناية منذ نعومة الاظفار بتكوين هذه الاتجاهات العلمية والتكنولوجية وخلق المواقف المبدعة الخلاقة .

وفي الطرف الآخر من السلم التعليمي لا نكاد نجد ايضا اثرا ذا بال لاي تربية تتم بعد مرحلة التعليم العالي ، رغم ما اكدته الاتجاهات التربوية الحديثة من الدور الكبير الذي تلعبه التربية اللاحقة للمدرسة في تعجيل التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفي بناء المجتمع المصري الحديث . فالجهود التي تبذل في مكافحة الامية جهود محدودة ، تشهد على ذلك تلك النسبة العالية من الامية في البلاد العربية ، كما سبق ان رأينا . وما يزال التفكير الغالب على معظم النظم التربوية العربية ان العناية بمحو الامية ينبغي ان تتم اولا عن طريق تميم التعليم الالزامي وان تاتي لاحقة له . ومثل ذلك يصدق على تعليم الكبار اجمالا ، فهذا التعليم ما يزال يحتل المرتبة الدنيا في الاهتمامات التربوية . ولا حاجة الى القول ان تعليم الكبار هذا هو الذي يؤدي الى نتائج اقتصادية سريعة (فضلا عن نتائجها الاجتماعية والثقافية العامة) ، لا سيما عندما يتم في اطار محو الامية الوظيفي ، اي عندما توجه العناية اولا الى محو الامية وتعليم الكبار لدى الافراد المنتجين في سوق العمل والعاملين في مواقع الانتاج مباشرة . والى جانب اهمال محو الامية وتعليم الكبار ، نجد اهمالا لسائر الاشكال الاخرى من التربية اللاحقة للمدرسة : من مثل التدريب عن طريق مراكز التدريب (ولا سيما الملحق بمواقع الانتاج المباشرة) ومن مثل اعادة التدريب (وفق متطلبات سوق العمل وتبعاً للتغيرات التي تحدث في بنية المهن وفسي الناهيل .اللازم لها) ومن مثل تجديد التدريب (بحيث يلحق بالتقدم السريع في ادوات الانتاج وبالتطور العاجل في المعرفة والاساليب العلمية والتقنية) . وتستبين خطورة هذا الاهمال الشامل لشتى انواع التربية اللاحقة للمدرسة ، اذا نحن ذكرنا ان الاتجاهات التربوية الحديثة تؤكد يوما بعد يوم اهمية هذه التربية غير النظامية ، بل ترى انها اعظم شأنا واكبر اثرا في تطوير المجتمع من التربية النظامية التي تتم عبر مراحل التعليم الثلاث المألوفة . بل ان هذه الاتجاهات التربوية الحديثة تؤكد - كما نعلم - اهمية النظرة الشاملة للتربية ، وترى ان من الخطأ ان ننظر الى عملية التربية وكأنها محصورة في مرحلة معينة من العمر او في شكل معين من التربية او في فئة معينة من المجتمع . انها تتجه نحو مفهوم « المجتمع المتعلم » اي نحو تربية لا تقف عند عمر معين ، ولا تقتصر على قطاع محدود من الناس ، بل تصيب خيرات المجتمع كله ، باشكال مختلفة ملائمة للاعمار المختلفة والبيئات الاجتماعية المختلفة والفئات العاملة المتباينة . انها تتجه كما تلمن اليوم - نحو تعليم المجتمع كله . وواضح ان

مثل هذه النظرة تقلب «منطق الاولويات» السائد في التربية التقليدية فلا تمنح الاولوية لتعليم الصغار على تعليم الكبار ، ولا للتعليم النظامي على التعليم غير النظامي ، بل تأخذ بتربية مرنة موجهة الى كل فرد في المجتمع ، تليس لبوسا مختلفا تبعاً للاعمار والافساع الاجتماعية وحاجات سوق العمل .

ويلف هذه الاتجاهات الحديثة التي غيرت منطق الاولويات التقليدي وغيرت البنية المألوفة لنظام التعليم ، مفهوم جامع شامل ، يحمل بذور ثورة تربوية حاسمة ، نعني به مفهوم « التربية المستمرة » التربية من المهد الى اللحد . ومثل هذا المفهوم الهام لم يأخذ طريقه بعد الى التربية العربية ، رغم الوجود الكبري التي يحملها ويشر بها . ولسنا هنا في معرض الحديث عن هذا المفهوم الحديث ، وحسبنا ان نذكر ان من اهم نتائج امرين :

الاول انه يؤدي الى اعادة النظر في بنية التعليم النظامي نفسه في ضوء هذه التربية المستمرة . فالتعليم النظامي بعد ولادة هذه التربية الدائمة ، يتفلس دوره ويتغير ، ويقتصر على تقديم اساسيات المعرفة وادوات المعرفة ، وبناء عن المعرفة الموسوعية (التي غدت مستحيلة اليوم) وعن الحشد الزائد للمعلومات ، ما دام وراء التعليم النظامي تعليم مستمر يأخذ اشكالا مختلفة من خلال حاجات سوق العمل المتعددة وحاجات الافراد خلال ممارستهم لوظائفهم المختلفة في المجتمع ،

والثاني انه يؤدي الى ربط التعليم النظامي ربطا وثيق بحاجات سوق العمل ، اذ يحقق اللحمة اللازمة بين المهن المختلفة وبين الاعداد لها ، عن طريق تربية متجددة مرنة متصلة ، تقدم لكل فرد التدريب اللازم تبعاً للمهنة التي يختارها ، وتجدد هذا التدريب تبعاً لتجدد المعرفة ، او تعيد هذا التدريب تبعاً لما تستلزمه سوق العمل من تحول وانتقال من مهنة الى أخرى .

وما نريد هنا التصدي لهذه المفاهيم الحديثة التي غيرت النظرة التقليدية الى بنية التربية ومراحلها واشكالها ، وكل ما اردناه ان نشير الى قصور التربية العربية في هذا المجال والى استمرارها في المنهج التقليدي ، واستمرارها بمراحل التعليم المألوفة الجامدة ، دون ان تفتح على اشكال جديدة اوسع واشمل واكثر مرونة ، واشد ارتباطا بحاجات العصر والتغيرات السريعة التي تحدث في المعرفة والدربة .

ب - وما يقال عن بنية التربية ومراحلها يقال عن اطار التربية نفسه . فهذا الاطار ظل في التربية العربية جامدا ايضا وتقليديا ، لم يحاول ان يتجدد ويتطور وفق مطالب العصر ووفق ما يستلزمه خاصة تطور التقنيات الحديثة في المعرفة .

ان الاطار الذي تعمل فيه التربية العربية ، دون ان نمسه ، هو الاطار الازلي الذي عرفه الانسان منذ الاف السنين ، وهو الاطار الذي استقيناه خاصة من المجتمع الغربي بعد الثورة الصناعية الاولى ، ونعني بذلك الاطار « الصف والعلم السبورة » . فاساس العملية التربوية عندنا - وفي سائر النظم التقليدية منذ قرون وقرون - هو حجرة محدودة الحجم ثابتة الجدران تضم عددا من المقاعد الثابتة ايضا وعددا من الطلاب محدودا بحجم الغرفة ، بالإضافة الى معلم ومنضدة وسبورة . ونظامنا التربوي يحبس نفسه في هذا « الحذاء الصيني » دون ان يتساءل عنه ودون ان يشكك فيه ، وكأنه عنده اطار منزل ، وكان التربية لا يمكن ان تتم الا في هذا الوعاء المحفوظ .

وهنا ايضا قدمت الاتجاهات التربوية الحديثة موقفا جديدا مبينا : لقد وضعت موضع التساؤل هذا الاطار التقليدي ، وتجذرت

الداخلية « للنظام التعليمي » .

فالنظام التعليمي العربي تغلب عليه سمات التعليم التقليدي التي تتصف بضعف نتاج التعليم ومردوده ، والتي يسودها طابع الهدر والضياع والتبذير في الموارد .

وعندما يتحدث اقتصاديو التربية عن « الكفاءة الداخلية » او المردود الداخلي لنظام التعليم يشيرون عادة الى ما يقع فيه من هدر وضياع ، نتيجة لعوامل عديدة اهمها اثنان : الرسوب من جهة والتسرب من جهة ثانية . فالرسوب الذي يؤدي الى اعادة الصف والتسرب الذي يؤدي الى ترك المدرسة قبل نهاية المرحلة ، يقودان الى اضعاف المردود الكمي لنظام التعليم ، والى اضعاف نسبة المخرجات « الى المدخلات » كما يقال في لغة الاقتصاديين اليوم . والهام في نظر هؤلاء الباحثين ليس عدد الطلاب الذين يدخلون المدرسة ، بل العدد الذي يتخرج من هؤلاء في نهاية المدة المطلوبة لانجاز الدراسة .

والمردود الذي نحصل عليه حين يتخرج خمسمائة طالب فقط من اصل الف طالب بعد ست سنوات من دخولهم المدرسة الابتدائية مثلاً، مردود ضعيف يبين ان النظام التعليمي لا يقدم الا نصف النتاج المطلوب . فما بالنا اذا ذكرنا ان بعض البلدان العربية كما تشير بعض الدراسات - لا يتجاوز فيها عدد الطلاب الذين يتخرجون من المرحلة الابتدائية بعد ست سنوات من الدراسة ١١٤ طالباً من اصل الف طالب ؟ ان معنى ذلك ان النظام التعليمي ينفق على الف طالب كيما يحصل في النهاية على نيف ومائة طالب فقط . وفي هذا ما فيه من هدر وتبذير في الموارد .

مثل هذه الظاهرة - ظاهرة الهدر الكبير في النظام التعليمي - شائعة واسعة الانتشار في البلدان العربية ، في مراحل التعليم المختلفة (١) وهي تدل في النهاية على ضعف مستوى التعليم ونقص كفاءته وتضع اصبغنا على وسيلة هامة من وسائل علاج ازمة التربية في البلدان العربية ، نعني « الاستخدام الامثل للموارد » المتاحة وهي قليلة ، عن طريق القضاء على الهدر والضياع الناجمين عن الرسوب والتسرب خاصة ، وعن طريق وسائل اخرى لا مجال لذكرها هنا .

على ان معالجة ظاهرة الهدر والضياع هذه تقودنا مباشرة الى مسألة المسائل في حياتنا التربوية : وهي الحرص على المستوى الكيفي والنوعي للتربية ، قبل الحرص على مستواها الكمي . فليس الهام ان ندخل الى المدرسة اكادسا من الطلاب ، لا يتخرج منهم الا النذر اليسير بسبب فساد مستوى التعليم واساليبه ، بل الهام ان يتخرج من الاعداد التي تدخل التعليم معظم هذه الاعداد وبمستوى افضل ، وذلك باتباع اساليب تعليمية اجدى وانجح . الهام ان نربط ربطاً وثيقاً بين الكم والكيف ، وان ندرك ان تطور الكم لا يتم حتماً الا بفضل تطور الكيف والنوع .

على ان المسألة لا تقتصر على ضعف « الكفاءة الداخلية » لنظام التعليم في البلاد العربية ، بل تشمل امراً اخطر وادى ، نعني

(١) يمكن الرجوع خاصة الى الدراسة التي قمنا بها لمشكلة « تسرب التلاميذ في البلاد العربية » والتي قدمناها للحلقة الدراسية التي عقدتها بمدينة الجزائر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حول « تسرب التلاميذ وخاصة في مرحلة التعليم الابتدائي (تموز - يوليو ١٩٧١) » كما يمكن الرجوع الى سائر اعمال الحلقة .

على الشك فيه ، ووضعه موضع التجريح والنقد ولقد رأت ان من حقها ان تطرح هذا السؤال المبني الكبير : هل اطار التربية المألوف هذا هو الاطار الامثل الذي يمكن ان تتم عبره التربية في عصرنا؟ اوليس من الجائز ان يكون مجرد ارث من مخلفات عصور زالت ودالت ؟ افلا يصح القول انه وليد الثورة الصناعية الاولى في الغرب وما احدثته من « تنظيم عسكري » في حياة العمل وفي حياة الطلاب على حد سواء ؟

ويسعف هذه الاتجاهات التربوية في تساؤلها ظهور اساليب وتقنيات حديثة في نقل المعرفة ، على رأسها وسائل البث الجماعية (كالراديو والتلفزيون والافلام وشراط التسجيل وسواها والتعليم عن طريق الحاسبات الالكترونية ، والتعليم بالمراسلة وسواها) . وهكذا سارت هذه الدراسات التربوية الحديثة في اتجاه اقامة تعليم متنوع الوسائل ليست وسيلته دوماً وابداحجرة الصف الثابتة ، بل قد تكون وسيلته المدرسة في « الهواء الطلق » والتعليم عن طريق الاعلام الصناعية والتلفزيون ، وتعليم الافراد انفسهم بشتى الوسائل الحديثة وبهذا « تحطمت جدران الصف » (كما يقال ، وانفتحت التربية على اشكال جديدة ووسائل جديدة ، تنوع وتشكل تبعاً للمواقف المختلفة والحاجات المختلفة ، وتلبس لكل حال لبوسها .

ولسنا هنا ايضا في معرض البحث في التقنيات الحديثة في التربية (١) ، وحسبنا ان نقول ان هدف هذه التقنيات الاساسي ان تصل بنا الى تعليم عدد اكبر من الطلاب تعليماً افضل بنفس الموارد والامكانيات المتاحة . فاعداد الطلاب لم تعد محكومة بحجرة الصف المحدودة ، بل اصبح من الممكن ان تتجاوز الحدود والسدود عن طريقة شبكات البث ، او ان تضمها قاعات واسعة حيناً وضيقة حيناً آخر ، او ان تقيم متناثرة هنا وهناك وراء المدارس وحجراتها عن طريق وسائل التعليم الذاتي . ان التربية - بفضل هذه الاتجاهات - تدخل عصر العلم والتكنولوجيا ، وتفيد من اساليب الجديدة التي خلقها ذلك العصر ، بدلا من ان تظل متخلفة عنها . وانها - بفضل هذا الانفتاح على طرائق اكثر نجما وفعالية - تعيب هدفين هامين : اولهما انها تتمكن من تقديم تربية لاعداد اكبر من الناس . وثانيهما انها تقدم في الوقت نفسه معرفة اكمل واجود . ولا تخفى اهمية هذين الهدفين في التربية عامة وفي التربية العربية خاصة ، اذا ذكرنا ان التربية في البلاد العربية - وفي كثير من بلدان العالم - تعاني من ازمة التفجر المدرسي والتزايد المتسارع في اعداد الطلاب ، ومن عجز مواردها المالية والبشرية عن الوفاء بطاقات ذلك التفجر . وقد راينا عمق هذه الازمة في البلاد العربية ، واشرنا الى الطريق المسدود الذي كانت تصل اليه التربية فيها : فمطالب التربية ضخمة متعاظمة ، والامكانيات والموارد المادية والبشرية محدودة لا سبيل الى تجاوزها . وقوام الحل المنشود اذا ان تنهض تربية مرنه ، وفق الحاجات والامور ، تتجاوز الاطار التقليدي ، وتفيد من التقنيات الحديثة ، وتصل بفضلها الى تقديم تعليم افضل لعدد اكبر من الناس بنفس الموارد المتاحة .

ج - والحديث عن التربية الفعالة الناجمة القادرة على الافادة الفادة مثلى من الموارد المتاحة ، يقودنا الى الحديث عن آفة اشمع واعم ، شكت منها التربية العربية وما تزال ، ونعني بها ما يدعوه اقتصاديو التربية اليوم باسم « ضعف الكفاءة

(١) من اجل مزيد من التفصيل يمكن الرجوع الى العدد الخاص الذي اصدرته صحيفة التخطيط التربوي - باشرافنا - حول التقنيات الجديدة في التربية (العدد ٢٨ ، كانون الثاني - نيسان ١٩٧٢) .

ضعف « الكفاءة الخارجية » لذلك النظام ويعني الاقتصاديون بهذا الاصطلاح ضعف الارتباط بين الثقافة والتدريب اللذين يحصل عليهما الخريجون وبين حاجات المجتمع الفعلية وحاجات سوق العمل . إذ لا يكفي أن يزيد النظام التعليمي من « كفاءته الداخلية » وأن يرفع نسبة المخرجات إلى المدخلات أي أن يخرج أكبر عدد ممكن من الداخلين إلى المدرسة بل لا بد أن يملك هؤلاء الخريجون المستويات العلمية والمهارات الفنية التي تمكنهم من القيام بدورهم في المجتمع وفي سوق العمل على أفضل وجه .

وهنا أيضا نجد في التربية فرقا كبيرا بين الأعداد الذي تقدمه المدرسة وبين حاجات المجتمع وحاجات سوق العمل :

فليس هنالك أولا ارتباط بين سياسة القبول في مراحل التعليم وأنواعه وفروعه واختصاصاته وبين حاجات القوى العاملة . ولما تقع في البلاد العربية على خطط تربوية تربط الربط الوثيق بين أعداد الطلاب الذين تقبلهم في مراحل التعليم وأنواعه واختصاصاته وبين ما تحتاج إليه القوى العاملة في السنوات المقبلة من المهنيين والفنيين في شتى مستويات التدريب وفي مختلف قطاعات النشاط الاقتصادي . ولن ندخل هنا في تفصيل هذه المسألة وفي بيان أسبابها ونتائجها (١) .

وليس هنالك ثانيا ارتباط عضوي بين محتوى التعليم الذي يقدم للطلاب في المدارس وبين حقيقة ما تحتاج إليه المؤسسات الاقتصادية من معرفة ودربة . وهنالك في معظم الأحيان طلاق بين أنواع الكفاءة التي تحتاج إليها المؤسسات القائمة في المجتمع وبين مضمون المناهج التي تقدم للطلاب على مقاعد الدراسة (سواء في التعليم العام الأكاديمي أو التعليم المهني والفني) . بل هنالك غيوب واضح بين المهن والاختصاصات التي تعد لها المدرسة وبين المهن والاختصاصات القائمة في المجتمع حاليا أو التي سيحتاج إليها المجتمع في سنه المقبلة . وتزداد هذه الظاهرة الأخيرة خطورة في عمر تغير فيه بنية المهن والأعمال فتتقرض مهن وتنبثق مهن جديدة ، بسبب تغير المعرفة الإنسانية وتطور الأساليب التكنولوجية .

وهكذا يقع النظام التعليمي في البلاد العربية في نوع من الهدر أخطر وأدهى من الهدر الناجم عن الرسوب أو التسرب . أنه هدر ينال صلب العملية التربوية وهدفها الأساسي ، ويؤدي إلى فشلها الكبير حين تخرج في النهاية أعدادا من المتعلمين لا يملكون المطرف والمهارات اللازمة لسوق العمل ، ولا تقوى هذه السوق بالتالي على امتصاصهم . وبهذا يقود النظام التربوي إلى علة مزدوجة : فهو من جهة يخرج مثقفين عاطلين غالبا عن العمل ، وهو من جهة ثانية يعجز عن أن يقدم للتنمية الاقتصادية والاجتماعية ما تحتاج إليه من اختصاصات وأعمال ومستويات . وهو بذلك كله يتخلف عن الركب ، ويفقد أداة معيقة للتنمية ، معطلة « لتحديث المجتمع » مفجرة لمشكلات اجتماعية خطيرة .

د - ويتوج الطابع التقليدي للتربية العربية ويكاد يلخصها ، الطابع التقليدي للإدارة التربوية . فمن الطبيعي أن تكون هذه الإدارة التربوية هي المسؤولة أولا وأخرا عن تخلف التربية وضعف فعاليتها وقلة مردودها وعطائها .

والحق أن التربية العربية التي تطورت وتعمدت في السنوات الأخيرة ، وغدت صناعة من أكبر الصناعات وأضخمها ، ظلت في

الواقع إلى حد كبير تدار بالأساليب « الحرفية » التي كانت سائدة يوم كانت التربية في بواكيرها ويوم كانت أعباؤها محدودة . ولم تستطع الإدارة التربوية أن تطور نفسها بحيث تستجيب لمطالب تلك الصناعة الكبرى وبحيث تقدر هي بدورها « إدارة مصنعة » أن تصح التعبير .

ولكننا نعلم أن الثورة العلمية والتكنولوجيا التي غزت العالم المتقدم في العقود الأخيرة ولدت بشكل خاص تقنيات جديدة « في الإدارة والتسيير » تتناسب مع حجم المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية وطبيعة مهماتها . وهكذا ولدت ثورة إدارية جديدة ، غدت من أهم سمات التفوق والتقدم لدى الشعوب ، بحيث صح القول أن الهوة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة ليست هوة علمية فحسب بل هي أولا وقبل كل شيء هوة إدارية وتنظيمية . ومن هنا رأت بعض الدول في التحديات التي تواجهها تحديات إدارية وتنظيمية قبل أي شيء آخر (١) ، وجهت لادخال الطرائق الحديثة في الإدارة والتنظيم ، وعلى رأسها الطرائق التي عرفت باسم « طرائق التحليل الإداري » والتي شاعت أول ما شاعت في ميدان الحرب ثم انتقلت إلى سائر الميادين الاقتصادية والاجتماعية .

هذه الطرائق الحديثة في الإدارة والتنظيم ، ومن بينها طرائق التحليل الإداري أو الهندسة الإدارية « كما تسمى أحيانا ، امتدت في كثير من البلدان المتقدمة إلى ميدان التربية نفسها . فأخذت الإدارة التربوية تشهد ظهور تقنيات حديثة فيها ، من مثل طريقة « بيرت » (أو طريقة الدرب الحرج) أو طريقة « دلفي » أو طريقة « الميزانية المبرجة » أو « طريقة المحاكاة » أو سواها من طرائق التحليل الإداري المنتسبة أخيرا إلى ذلك المنهج الشامل ، منهج « تحليل النظم » (٢) . هذا بالإضافة إلى دخول تجديدات أخرى في الإدارة ، كاللجوء إلى « مكنة الإدارة » واستخدام البطاقات المثقوبة وسواها وكاللجوء إلى طريقة « التنظيم والمنهج » في تسيير العمليات الإدارية . وفوق هذا وذاك دخلت الإدارة التربوية تجديدات في ميدان « تفويض السلطة » وسواها من الميادين الكيفية في الإدارة (٣) .

مثل هذه الرياح الجديدة التي هبت على الإدارة التربوية في كثير من بلدان العالم ، فصنعتها وأدخلت إليها الأساليب الحديثة في « عقلنة القرارات » وفي الرسم المسبق لخطوات التنفيذ ، ظلت غريبة إلى حد بعيد عن واقع التربية في البلاد العربية ، وظلت هذه التربية كما ذكرنا تدار بالأساليب « الحرفية » العتيقة . ومن هنا عجزت عن توجيه السياسة التعليمية توجيهها فعلا ، وعجزت عن أن تزيد من فعالية النظام التعليمي ، وكانت عامسلا مساعدا - بل أحد العوامل الأساسية - في نقص الكفاءة الداخلية والخارجية لهذا النظام ، وفي ذبوع الهدر والضياع فيه .

يضاف إلى هذا ما أدى إليه ضعف الإدارة التربوية والمدرسية من سوء استخدام الابنية المدرسية ومن ضعف التخطيط الفعال لها ، ومن عجز عن الاستفادة الكاملة من التجهيزات المدرسية القائمة فضلا عن تلوثها في ادخال تجهيزات تربوية حديثة .

هـ - هذه النقائص كلها التي شكت منها التربية العربية

(١) هذا ما ذهب إليه الكاتب الفرنسي «جان سرفان شرايبر» في كتابه الشهير « التحدي الأميركي » (منشورات دار الآداب بيروت ١٩٦٩) .

(٢) انظر دراستنا عن الوسائل الحديثة في الإدارة التربوية (منشورات المركز الإقليمي بيروت ، ١٩٧١) .

(٣) نجد تفصيلا لهذا كله في كتابنا الذي صدر مؤخرا : « الثورة التكنولوجية في التربية العربية » ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(١) في كتابنا التخطيط التربوي تفصيل لهذا الموضوع . كذلك نجد عرضا لموضوع العلاقة بين التربية وبين القوى العاملة في ترجمتنا العربية لكتاب « بارنس » : التنبؤ بالحاجات التربوية تحقيقا لأهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية (منشورات المركز الإقليمي ببيروت ١٩٦٤) .

يلخصها ويفسرهما جميعها انعدام التخطيط التربوي العلمي فسي معظم البلدان العربية . فالسياسة التربوية ما تزال في أكثر البلدان العربية سياسة مرتجلة ، تصدى لتقديم حلول سريعة لمشكلات راهنة ، وقبلما تبحث في رسم خطط بعيدة المدى لمواجهة مشكلات التربية ولتطوير التربية .

صحيح ان بعض البلدان العربية اخذت منذ بداية الستينات خاصة بأسلوب التخطيط التربوي. غير ان معظم الخطط التربوية التي وضعت ظلت بعيدة عن معنى التخطيط التربوي العلمي ، واقتصرت في الغالب على ان تكون مجرد نبوءات « واسقاطات كمية » تستند غالباً الى التقديرات الناجمة عن الزيادة السكانية المتوقعة او الى مد الاتجاهات الماضية السى المستقبل . اما التخطيط التربوي العلمي - بوجهيه الكمي والكيفي - الذي يستند الى تحليل شامل متكامل لجملة الأوضاع السكانية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية ، والذي يعتمد على اهداف « مستقبلية » قائمة على دراسات « تحسبسية » دقيقة ، فلقد ظل الى حد بعيد غريباً عن معظم الخطط التربوية التي عرفتها البلدان العربية في الستينات . وطبعي ان تهجر التربية عن تحقيق مطالبها وعن التصدي لمشكلاتها ، اذا هي لم تنطلق من نظرة شاملة ، تأخذ بعين الاعتبار جملة العوامل التي تؤثر في مسيرة التربية ، وتضع الاهداف وضعا علميا ، وترسم وسائل التنفيذ المؤدية الى بلوغ تلك الاهداف (١) . واذا كان التاسي بمصر العلم والتكنولوجيا يعني شيئا ، فهو يعني اولا وقبل كل شيء الاخذ بروح هذا العصر ، القائمة على اساس «النظرة المستقبلية» العلمية وعلى اساس امتلاك ناصية المستقبل والمشاركة في صنعه مشاركة علمية فعالة ، وكتابة « تاريخ القد » كما يقول «فورايسية» .

تلك اذا اهم السمات التي تتم بها التربية العربية والتي تجعل منها - رغم جهودها ومحاولاتها - تربية تقليدية في جملتها ، عاجزة عن مجابهة « ازمة التربية » التي تنتابها (ازمة ترايد الطالب وقلة الموارد) ، مقصرة عن ان تلعب دورها في تطوير المجتمع وتحديثه وفي تفجير الثورة العلمية والتكنولوجية فيه .

انها كلها تشير الى حقيقة لا ثاني لها : وهي ان هذه التربية في البلاد العربية ستظل تراوح في مكانها وتواجه ازمات متزايدة ، اذا هي لم تفكر في ثورة تكنولوجية في التربية ، تجعلها تبحث عن تربية اوسع من التعليم النظامي واشمل ، وانجع من الاطار التقليدي واقدر ، والصق بحاجات سوق العمل ، واجود مردودا وكفاءة في داخلها وخارجها (٢) .

ان عصر العلم والتكنولوجيا لا تستطيع ولوجه وطرق بابه تربية ما تزال تنأى على منتجات هذا العصر وترفض الافادة من تقنياته في

(١) انظر دراستنا عن « دور التخطيط التربوي في التقدم العلمي والتكنولوجي » (المقدمة الى « مؤتمر استراتيجية الثورة العلمية والتكنولوجية » الذي عقدته ندوة الدراسات الانمائية في بيروت، من ٢٥ - ٢٥ تشرين الثاني - اكتوبر - ١٩٧٣) . وانظر الدراسة التي قدمناها للمؤتمر الثاني لوزراء التربية العرب والوزراء المسؤولين عن التخطيط الاقتصادي والاجتماعي المنعقد بطرابلس - ليبيا (نيسان - ابريل - ١٩٦٦) حول « تطور التخطيط التربوي في البلاد العربية ومستقبله » .

(٢) ارجع الى كتابنا الذي صدر مؤخرا عن دار العلم للملايين : « الثورة التكنولوجية في التربية العربية » .

تشكيل اطارها وصياغة مناهجها وطرائقها ورسم بنيتها ومجالها . وان الابداع العلمي والتكنولوجي الذي تفس الحاجة اليه فسي مجتمعنا لا تقوى على نفجيره تربية تقليدية ، تجس نفسها في مراحل التعليم المألوفة وتنسى الف شكل وشكل من اشكال التربية الممكنة ، وتقل قواها بالاطار التقليدي الجامد ، اطار المدرسة والمف والمعلم ، وتقدم من المعارف والمهارات ما ينتسب الى عهد مضى وانقضى وترفض ان تطل في مناهجها وطرائقها على نافذة التطور العلمي والتكنولوجي السريع وعلى كوة القرن الحادي والعشرين ، بكل ما يحمله من وعود ومفاجآت .

(ثانيا) سبل المستقبل :

لقد استباننا لنا - من خلال تحليلنا للنظام التربوي القائم في البلاد العربية ومن خلال ادراكنا لمقوماته - بعض سبل المستقبل التي ينبغي ان تتجه عبرها التربية في هذه البلاد ان هي ارادت ان تتجاوز مشكلاتها وتلعب دورها في تحديث المجتمع وتطويره . فهذه التربية مدعوة - كما رأينا - الى عدد من المهمات الاساسية القيمة بان تحدث فيها تغييرا جذريا قادرا على مقابلة نوات الماضي والاتجاه نحو المستقبل . من هذه المهمات :

١ - التغلب على ازمة التربية (وقوامها المطالب التربوية المتزايدة التي تقصر عنها الامكانات المتاحة) عن طريق اللجوء الى الاستخدام الامثل للموارد المتاحة . وهذا الطلب - مطلب الاستخدام الامثل - يعمل في ننايه جملة من التدابير : اهمها زيادة فعالية النظام التعليمي وكفاءته الداخلية ، واللجوء الى اشكال جديدة من التربية تتجاوز الاطار التقليدي وتأخذ بالتقنيات الحديثة في التربية ، في سبيل تعليم عدد اكبر من الطلاب تعليميا افضل بنفس الموارد المتوفرة ، وزيادة فعالية الادارة التربوية ونقلها من مستوى « الادارة الحرفية » الى مستوى الادارة العلمية « المصنعة » .

٢ - الاتجاه نحو مفهوم « المجتمع المتعلم » ، وجعل التربية موجهة الى المجتمع كله ، لا الى جزء منه ، الى الاعمار جميعها لا الى مرحلة من العمر محدودة وثابتة ، وتنوع اساليب التربية ومؤسساتها تبعاً لهذا المفهوم . ويشتمل هذا الطلب فيما يشتمل على الاخذ بفكرة « التربية المستمرة » من المهد الى اللحد والتأكيد على وسائل التربية والاعداد التي تتم في مواقع الانتاج نفسها . ويشمل هذا الطلب كذلك على توجيه ثناية خاصة للتربية السابقة على المدرسة وللتربية اللاحقة لها ، فضلا عن العناية بالتربية « الراجعة » (العود الى الدراسة بعد دخول العمل ، والتناوب بين الدراسة والعمل في حياة الفرد) وبالتربية « بعض الوقت » (تدريب القوى العاملة ومتابعيتها الدراسة دون انقطاعها عن العمل) .

٣ - زيادة الكفاءة الخارجية للنظام التعليمي « عن طريق الربط الوثيق بين التربية وبين حاجات سوق العمل وحاجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية . ويعني هذا فيما يعني رسم سياسة القبول في مراحل التعليم وانواع التعليم استنادا الى حاجات العمل المقبلة (كحد ادنى لا كحد اعلى) ، وتطوير محتوى التعليم (من مناهج وطرائق) بما يتفق وحاجات الثورة العلمية والتكنولوجية .

٤ - الاخذ بأسلوب التخطيط التربوي العلمي ، في سبيل تحقيق تنمية تربوية سريعة ومتوازنة ، وفي سبيل الربط بين هذه التنمية التربوية وجملة التنمية الاقتصادية والاجتماعية . ويستلزم هذا بوجه خاص تحديدا للاهداف التربوية استنادا الى الدراسات الدقيقة للواقع السكاني والاقتصادي والاجتماعي والتربوي (كما

سبق ان راينا) ، واستنادا الى الاهداف المستقبلية التي يضعها المجتمع لنفسه في ضوء فلسفته الاجتماعية وفي ضوء حاجات اللحاق بالتقدم العالمي .

على ان هذه المهمات الكبرى المطلوبة من التربية لا تستقيم في نظرا الا اذا انبثت فيها وغمرتها كلها مهمتان كبريان تتصلان بروح التربية وجوهرها :

(الاولى) هي عناية التربية - في شتى مراحلها واشكالها - بخلق ارادة العمل المشترك لدى المواطنين في سبيل اهداف مشتركة. وهذا يعني ان تكون التربية اداة من ادوات الوحدة الثقافية (وهي لا تنفي التنوع ولكنها تنفي التعدد والتضارب) ، وان تقوى على خلق التماسك الاجتماعي الذي يشد الأفراد جميعا الى هدف مشترك يعملون له . وواضح ان التربية - مهما تكن متقدمة في محتواها واساليبها - تعجز عن ان تلعب دورها البناء في تنمية المجتمع اذا هي لم تخلق افرادا يرتبطون بمجتمعهم واهدافه ، ويعملون عملا مشتركا لتحقيق هذه الاهداف .

اما وسائل هذه التربية المؤدية الى الوحدة الثقافية والى التماسك الاجتماعي والى توليد ارادة الحياة المشتركة فلا مجال للحديث عنها ههنا . وحسبنا ان نذكر انها تشمل - فيما تشمل - العناية بالتربية الجماعية والتربية التعاونية منذ نعومة الاظفار، والاهتمام بوسائل العمل الجماعي المشترك في شتى مراحل التعليم، وجعل العمل والانتاج وحياة العمل والانتاج محورا اساسيا تتخلق حوله التربية ، وتمهد الارث الثقافي المشترك ورعايته ورسم اهداف موحدة للتربية تؤدي الى وحدة الثقافة لدى المواطنين (وهي وحدة لا تنفي - كما قلنا ونقول - التنوع بل تقتضي به ، ولكنها تنفي الصراع والتعارض) .

(والثانية) هي انشغال التربية انشغالا جديا عميقا بتكوين المواقف النفسية الملائمة لما يحتاج اليه التقدم العلمي والتكنولوجي من خلق وابداع . فعصر العلم والتكنولوجيا يحتاج الى العقول المبدعة ، المبكرة ، القادرة على تفجير الاساليب العلمية الجديدة والوسائل التقنية الحديثة التي يتطلبها ذلك العصر . وكلنا يعلم ان من اهم مقومات الثورة العلمية التكنولوجية (الثورة الصناعية الثانية كما تسمى) تحرير الانسان من الاعمال الالية والثانوية (التي تقوم بها الآلة في عصر الاوتوماتية والبرانية) ، ليكون اقدر على الابداع والابتكار في مجالات البحث العلمي التي تطور وجود الانسان ومصيره ، وتحقيق اغراضه كائنسان . والابداع عملية لا تتم عفو الغاظر بل لا بد من تربيتها ورعايتها منذ نعومة الاظفار ، لا سيما بعد ان اثبتت الدراسات الحديثة ان العقل المبدع شيء والذكاء المنفوق شيء آخر . فالذكاء المنفوق - على شانه - قد يعمل في اطار محافظ ، وهو يتصف كما تقول تلك الدراسات بانه في الغالب ذكاء « موافق » Convergent . اما العقل المبدع فاهم صفاته القدرة على تفنيق المشكلات والحلول والبراعة في « التجوال » انه - كما يقال - عقل « جوال » Divergent يعرف ان يخرج على المألوف ، وان يفتح آفاق المجهول ، وان يسير في غير الدروب الموطاة وفي غير الشعاب الممهدة .

ومن هنا نجد التربية في معظم بلدان العالم المتقدم تهجد لتكوين روح الخلق والابداع creativity منذ الصغر ، ونراها لهذه الغاية توجه عناية خاصة للسنوات الاولى المبكرة من العمر ، بوصفها السنوات التي تتكون فيها قبل سواها المواقف النفسية

الاساسية لدى المرء ، وعلى رأسها مواقف الخلق والابداع . وههنا ايضا ان نتحدث عن الوسائل التي تؤدي الى تكوين روح الخلق والابداع هذه ، وحسبنا ان نشير الى ان اهم ما فيها تروس الطفل منذ نعومة الاظفار بالنشاطات العلمية والعملية التي تعرفه على مبتكرات العلم والتكنولوجيا وتجعلها مأوفة عنده .

هاتان اذا هما المهمتان الكبريان اللتان ينبغي ان تفهرا سائر المهمات والاهداف ونحن حين نتوقف عندهما ، فانما نشير في الواقع الى عاملين اثبت تاريخ الشعوب وتاريخ النهضات السريعة في شتى البلدان انها كانا دوما وراء اي تقدم سريع ووراء اي وثبة كبرى في حياة الامم . هذا ما تحدثنا عنه تجربة اليابان منذ عصر « مييجي » Meiji الشهير ، حيث قامت تربية اكدت على هدفين متكاملين : هدف خلق الارادة المشتركة لدى المواطنين (كما نرى في قانون التربية الذي ظهر اذ ذاك) وهدف تكوين المهاد الفكري اللازم للتقدم العلمي والصناعي كما نرى في العناية التي رعتها اليابان منذ ذلك الحين (للتعليم المهني والفني ولارسال البعث الى البلاد الاجنبية من اجل الاتصال بتجربتها العلمية ، والاستقدام الخبراء الاجانب من اجل تفجير الثورة الصناعية) . وهذا ما تحدثنا عنه سائر التجارب التي تمت لدى الامم التي استطاعت ان تتجاوز تخلفها بسرعة . هذه التجارب كلها - وسواها كثير - تثبتت جميعها ان شرارة التقدم تنطلق عندما يتوافر في التربية شرطان اساسيان متكاملان : تكوين ارادة الحياة المشتركة لدى المواطنين وتكوين المهاد اللازم للتقدم العلمي . فارادة الحياة المشتركة لا تعمل ولا تجدي الا اذا كانت مسلحة بادوات العلم الحديث والتقنية الحديثة . وامتلاك ادوات العلم الحديث ووسائله لا يمكن ان يتم ولا يمكن ان يؤدي الى التطور السريع الا اذا حرصته واثارته ارادة مشتركة لدى المواطنين تجعلهم يجهدون لاهداف واحدة ، ويشعرون بالانتماء الواحد .

ان الانسان انسان صانع Homo Faber وان ذكاه موجه - كما يقول الفيلسوف الفرنسي « برغسون » - نحو « فبركة الاشياء » ، نحو التأثير في العالم المادي وتخيره . ولكنه في الوقت نفسه كائن « ذو قيم » ، و « ذو قصد ونية » كما يقول اصحاب الفلسفة الظاهراتية . واللاقح بين الانسان الصانع والانسان الحامل للهدف المشرى نحو القيم ، هو الذي يولد التقدم .

خاتمة :

التربية المتخلقة نتاج طبيعي للمجتمع المتخلف ، تفرزه بنيته السكانية والاقتصادية والاجماعية والسياسية . وسبيل تجاوزها يتطلب جهدا مزدوجا متسقا : انه يتطلب جهدا يستهدف تغيير البنى الاساسية المتخلقة وتطويرها ، بوازيه ويسعفه جهد تربوي يعمل على تطوير ذاته اولا كيما يستطيع ان يطور المجتمع من حوله . وطبيعي ان تتعطل الجهود التي تبذل في سبيل تطوير البنى السكانية والاقتصادية والاجتماعية اذا لم تهرع التربية الى النظر في ذاتها والى تغيير بنيتها ومحتواها فغيرا يؤدي الى التعميل في تطوير سائر البنى .

وقد راينا ان تطوير التربية تطويرا يؤدي بها الى القيام بدورها الرائد في اسعاف التطور والاسراع به في شتى المجالات ، يستلزم ان تحدث تغييرات جذرية في اطارها التقليدي وبنائها القائمة ومحتوياتها العتيقة اشرنا الى اهمها في هذا البحث الموجز .

غير ان من الهام ان نذكر ان مثل هذا التغيير الجذري في

التربية في البلدان العربية لا يمكن ان يتم عن طريق نقل فئات التجارب التربوية العالية التي حدثت هنا وهناك في مناطق العالم المتقدم . فالتجربة التربوية العالية لا تعني بالقياس الى التربية في البلدان العربية - الا امكانات مفتوحة واحتمالات ممكنة ، لا تتخذ معناها الا من خلال التحليل العلمي الموضوعي لواقع التربية في البلدان العربية في علاقتها بجملة ميادين الحياة .

والنهج السليم هو ان نبحث اولاً في هذا الواقع ومشكلاته ، وان نتقصى بعد ذلك الحلول الممكنة لتلك المشكلات من خلال حصاد التجربة العالية . وهذا ما حاولنا القيام به - ولو في اطار محدود - خلال هذا البحث . فالمسألة عندنا ليست في ان نقبض تجربة عالية معينة نجرب بها ، وان نحاول بعد ذلك فرضها على واقع كثير ما ياباها و « يلفظها » لفظ الجسم للعضو الغريب . بل المسألة ان ننظر اولاً في همومنا ومشكلاتنا نظراً مدققاً وان نلتصق لها بعد ذلك ما يلائمها من حلول تدلنا عليها تجارب الأمم الأخرى . ومثل هذا الطلب يستلزم اولاً وقبل كل شيء قيام مؤسسات خاصة تعنى بالبحث التربوي وتسوق الدراسات التربوية في اطار مجتمعنا ومن خلال واقعنا وتحاول ان تكييف التجارب العالية مع متطلبات ذلك الواقع .

ومما يؤسف له ان الاموال الضخمة التي تنفق على التربية في البلاد العربية ما تزال تفسن بقدر معقول من المال ينفق على تطوير البحث التربوي وعلى انشاء مؤسسات علمية تعنى باهم عامل من عوامل التقدم ، تعني « التجديد التربوي » . ان انشاء مؤسسة او مؤسسات عربية للبحث والتجديد التربوي ، لا يؤدي فقط الى وضع التطور التربوي في اطاره العلمي السليم والى دفعه في طريق التنمية السريعة للمجتمع ، بل يؤدي ايضا الى اقتصاد في الانفاق التربوي نفسه ، حين يجعل النظم التربوية نظماً « فعالة » ويجنبها الكثير من الهدر والضياع ، ويؤدي بها الى الاستخدام الامثل للموارد المتاحة.

لقد اصبح من اوليات العمل في الدول المتقدمة ان يخصص البحث العلمي عامة والبحث التربوي خاصة نسبة ثابتة معقولة من الدخل القومي (يقدرها بعضهم بـ ٢ بالمئة من هذا الدخل) . ووراء هذا النهج ايمان عميق بان الاموال التي تخصص لهذا المجال « استثمار » منتج ، يعطي اكله ونمواته اضعافاً مضاعفة .

يضاف الى هذا ان قوام الثورة العلمية والتكنولوجية التي تشكل التحدي الاساسي امام البلاد العربية ، هو البحث العلمي ، هو المرحلة التي يدعونها اليوم « بمرحلة ما قبل الانتاج » ، اي ما يسبق الانتاج ويمهد له ويفنيه من بحوث علمية في شتى المجالات .

وفي رأينا ان كل حديث عن تطوير التربية في البلاد العربية طوراً علمياً وجدياً - في اتجاه المبادئ التي توقفنا عندها - يظل حديثاً معلقاً في الفضاء اذا لم تخلق المؤسسة او المؤسسات العلمية التي تحقق له مجال انطلاقه وانقلابه الى عمل .

ان البلدان العربية - وهي امام ازمتها الحضارية تحتاج اول ما تحتاج الى جعل « التجديد » التربوي اللازم لها ، « مؤسسة » باقية تعمل عملاً متراكماً موصولاً . ولا يجدي المعاهد التربوية ان تتكاثر وتتوالد اذا هي افتقدت « الدماغ » الوجه الذي يضع جهودها في الاطار المجدي . ولقد زال الى الابد ذلك العهد الذي كان التقدم التربوي فيه يعني ان تفتح « المدارس » مهما يكن شأنها ، وان تزيد في عدد الطلاب والعلمين والابنية . واصبحنا اليوم امام موقف يستلزم منا ان نسأل في عمق وجد: اي تربية نريد ، واي انسان نود ان نكون ؟ والجواب على هذا السؤال الضخم لا يأتي عفو الخاطر ولا تجدي فيه الاجتهادات اللدنية الذاتية او الاقتباس البتور الهجين . الجواب عليه يأتي من مصدر واحد : هو البحث التربوي العلمي الذي يحلل الواقع ويحدد المشكلات ويولد الحلول .

دار الآداب تقدم

أحمد دحبور

في ديوانه الجديد

طائر الوحدات

« لعل أحمد دحبور هو الإجابة على سؤال : الى أين وصل الشعر الفلسطيني ؟ فمئة سنة لم تعط حركة هذا الشعر مذاقاً أو لونا جديداً . وان الوعد بهذا المذاق تعطيه اغاني دحبور الجديدة . هذا الشاعر هو المرشح لان يضيف الى الشعر الفلسطيني شيئاً ناي شيئاً . »

محمود درويش

جريدة الاهرام

« شاعر المقاومة ليس هو مهرج السلطان ... هو شاعر الجماهير التي يفهمها ويعرفها . ولذلك اعتقد ان شعر المقاومة خارج فلسطين المحتلة هو حالة رومانتيكية لا جلور عميقة لها الا في بعض الحالات . . اخص بالذكر أحمد دحبور الذي يفني الثورة . . وعدداً آخر من الشعراء الذين يمكن للانسان تسميتهم . ولكن اسم أحمد دحبور حضرنى الآن ، لانني اعتقد انه وعد طليعي جداً . »

غسان كنفاني

في آخر حديث اذاعي له

صدر حديثاً

الدين

وازمة التطور الحضاري في الوطن العربي

تقديم

موضوع الدين والتطور الحضاري من اكبر الموضوعات حساسية، واشدها اثارة للمواطن ، وبثا لاسباب الخلاف والخمام . وعالمنا العربي يمر الان بمرحلة هو فيها احوج ما يكون الى لم الشمل ، وتوحيد الهدف ، وتلافي عوامل الفرفة . لكننا لا نستطيع تجاهل هذا الموضوع ، لاتصاله الوثيق بكل جوانب فكرنا وحياتنا . فكل محاولة للاصلاح او للتغيير في ميدان من ميادين فكرنا ، او وضع من اوضاع حياتنا ، تصطدم اول ما تصطدم بالعقبة التي يقيمها الفهم السائد للدين . وهو فهم حاولت في مقالتي التالية ان ادلل على انه حصيلة قرون التخلف والانحدار ، لا عصور النهضة والنضج للحضارة الاسلامية . وربما لا يكون من المبالغة ان نقول ان الموقف الذي ننخذه من هذا الموضوع سيحدد نوع المستقبل الذي نسمى في بنائه لامتنا العربية .

ما انحل اذن ؟ لا حل الا ان نبذل قصارى جهدنا في تلمس الجوامع التي تجمع بيننا كمفكرين عرب ، بدلا من الالتحاح على الفوارق التي تقسمنا شيعا ومدارس ومواقف واتجاهات .

من هذا الاعتقاد نجم مقوفي الذي اتخذته من الموضوع ، والذي حددته في الاسطر الاولى من المقالة . فهذا الموقف يمكننا ان نوحده الهدف مع احتفاظ كل منا بمعتقداته الخاصة . وهو فيما ارجو شيء نستطيع ان نتفق عليه . ولعله يحصر نقاشنا في مواجهة الحقائق الواقعية ، والتماس الحلول العملية الممكنة في اوضاعنا وظروفنا الراهنة ، فلا يضع النقاش في متاهات ايدولوجية ومجادلات بيروقراطية لن تفيد امتنا العربية شيئا في دفعها الى التطور الحضاري المنشود .

- ١ -

في هذه الندوة التي يمثل اعضاؤها مختلف المواقف الدينية والفكرية والاجتماعية ، ستكون محاولتي مصروفة الى العثور على الارض المشتركة التي يمكن ان يقف عليها اكبر عدد ممكن من مفكري العرب ، في محاولة مخلصه لاتخاذ الدين قوة دافعة الى التطور الرشيد ، بدلا من ان يكون عبئا ثقيلا يقعد بامتنا العربية في حالة جهود . بله كونه قوة مضادة تنتكس بها الى الرجعية . ولست اعني بالرجعية معناها المانع الذي يستعمل في التهاثر والسباب ، بل اعني ذلك الاعتقاد الذي لا يزال يعتقد باخلاص عدد غير قليل ممن يكتبون فينا ويخطبون ، وهو ان ماضينا كان خيرا من

حاضرنا ، واننا لا فلاح لنا الا بالعودة الى ذلك الماضي ، او بعارة اصح اعادة اوضاعه وقيمه ، من هذا يتضح انني اتخذ من المسألة المطروحة للبحث موقفا اوليا محندا ، هو انني مع الساعين الى التطوير او التغيير ، وضد الداعين الى العودة او الاعادة ، لسببين : اولهما يقيني ان الرجوع الى الماضي ، او ارجاع ظروفه ، مستحيل وثانيهما ترجيحي انه لو كان ممكنا لكان ضارا . هذا هو مدخلي الى تلك الارض المشتركة التي احاول الوصول اليها في مقالتي هذه ، والدين لا يوافقوني عليه لن تفهم مقالتي شيئا ، ولن ينفعني شيئا ان احاول جدالهم . فليس بيني وبينهم ذلك الحد الأدنى من الاتفاق الذي يتعذر بدونه كل نقاش مفيد .

وقد كنت تناولت بعض الجوانب المهمة للموضوع الراهن في مقالة بعنوان « نحو ثورة في الفكر الديني » نشرتها مجلة « الاداب » البيروتية في عدد ايار (مايو) سنة ١٩٧٠ ، الذي خصص لبحوث كتبها مختلف الكتاب تحت العنوان الشامل « نحو ثورة ثقافية عربية » . وليس من المستحب ان ابسط الحديث فيما سبق نشره . لهذا ساكتفي بالاشارة الى بعض النتائج التي انتهيت اليها في تلك المقالة - حين اجد الاشارة لازمة - دون ان افصل الحجج التي سقتها .

- ٢ -

اول ما ينبغي على المتباحثين في هذا الموضوع ، هو ان يدركوا او يتذكروا ان مشكلة الدين والتطور الحضاري ليست وففا على الاسلام ، دين الكثرة في افطارنا العربية ، في مجابهته لاحوال العصر الحديث . بل هي مشكلة واجهتها ، وما زالت تواجهها الى يومنا هذا ، كل الاديان الكبرى في محاولتها تحديد موقفها من ضرورات هذا العصر ، واعادة النظر في مسلماتها السابقة في ضوء هذه الضرورات . حقا ان للاسلام مصاعبه الخاصة ، وهذه سعالجها في اقسام الاخيرة من مقالتي ، لكن يجب ان نبدأ بتفهم المشكلة العامة للدين في عالمنا المعاصر ، لان الاسلام معرض لنفس المازق والمخاطر التي تعرضت لها الاديان الاخرى ، فالاسلام معرض لذلك لان يحدث له ما حدث لاديان اخرى ، وهو ان يفقد عددا كبيرا من المؤمنين به ، ان لم يفقد اكثرهم ، اما الذين يعتقدون ان للاسلام منعة خاصة تقيه هذا الخطر وقاية آلية ، وتفتني معتنقيه عما اضطر اليه معتنقو الاديان الاخرى من التعديل واعادة التفسير ، فهؤلاء لن اطيّل في مناقشتهم ، ولو اردت محاجتهم لسقت آيات كثيرات من

القرآن الكريم نفسه ، تلح في تقرير ان الاسلام ليس بدعا بين الاديان ، وان محمدا ليس بدعا من الرسل ، وان السنن التي خضع لها اهل الاديان السابقة لا تزال قائمة ، والقرآن في مواضع كثيرة يتنذر بها المسلمين انفسهم .

فان اردنا ان نتفهم مشكلة الدين في الحضارة المعاصرة ، و اردنا ان يكون تفهمنا هذا تفهما امينا ، انبغي علينا ان نكتفي بالعرض الشائع لهذه المشكلة في اقطارنا العربية ، وهو عرض يتخذ من سطوره الاولى موقفا متحيزا للدين ، مسفها لخصومه والمشتككين فيه ، فيدعي ان حججه قد ثبت بطلانها وان الدين قد استقر برهانه ، ويزيد فيقول ان العلم الحديث نفسه قد اثبت وجود الله ، وصحة الدين ، وهذا - للأسف الشديد - درك يتهاوى اليه ، عدد متزايد من كتابنا ، وبعضهم ممن بدأ حياته الفكرية على قدر اكبر من الامانة العلمية والنزاهة الخلقية (١) . ولست ادري هل يعتقدون حقا انهم بهذا يخدعون الدين ولا يدركون انهم انما يزيدون الخطر استفحالا . فهم كرب الدار الذي يرفض ان يعترف بان النار قد شبت في بعض اركانها ، يرغم ما يفهم انه من دخانها ، وما يلفح جلده من وهجها .

لنبدأ اذن بان نسوق حجج الذين يعتقدون ان الدين لا يصلح للعصر الحديث ولا يستطيع ان يواكب التطور الحضاري . وحججه هذه من فئات ثلاث ، فكرية ، واخلاقية ، وعملية . وسأسوقها موجزة مراعاة لحدود الوقت المتاح ، لكن سأبذل جهدي في الا يغمطها ايجازي حقها . واول ما يجب علينا في هذا المضمار هو ان نحرر انفسنا من الوهم السائد الذي يدعي ان ازمة الدين في الحضارة الحديثة ليس لها من سبب سوى فساد هذه الحضارة وما اشاعت بين الناس من الانحلال والشر والعفوق ، عقوق المخلوق على خالقه ورازقه . فان عددا غير قليل ممن انتهوا الى التشكك في الدين او الى رفضه كانوا - ولا يزالون - من ارفع الناس مستوى اخلاقيا ، بل كان العامل الاخلاقي - كما ساشرح بعد - من اعظم العوامل التي ساقتهم الى ذلك الموقف المشكك او الرافضي . فان لم ندرك هذه الحقيقة ، او دفننا العناد الى عدم التسليم بها ، فلن نستطيع ان نقدر الابعاد الحقيقية للآزمة المسيرة التي يواجهها الدين في الحضارة المعاصرة .

هذه - موجزة - حجج غير المتدينين : من الناحية الفكرية والوا ان الدين في جوهره لا يزيد على ان يكون استمرارا لظاهرة سبقتها ، هي ظاهرة « الاسطورة » . وهي ظاهرة ربما كانت مقبولة ، بل ربما كانت ضرورية ، في عصور ما قبل العلم . لكنها الان لم تعد اليها حاجة ولا فيها منفعة ، ان لم تكن ضارة ضررا محققا . فان النزعة الدينية ليست في صميمها الا محاولة الانسان غير العلمي ان يشرح لنفسه حقائق الكون وقواه ، ونظام المجتمع البشري وسيره ، وان يحدد مكانه في هذا الوجود وهذا المجتمع وما يلزمه ان يتخذ نحوهما من موقف وان يقيم معهما من علاقة . تكون متجنين اذا قابلنا هذه المحاولة بمجرد السخرية والاحتقار ، كما تكون متجنين اذا قابلنا بمحض السخرية والاحتقار محاولة الطفل ان يفهم عالم الحقيقة

(١) لعل اقسى الامثلة لهذه الظاهرة الحزنة ما فعله مفكرنا الراحل عباس محمود العقاد في كتابه « الله » ، فانه في سبيل غرضه من اثبات الحقيقة الالهية قد ارتكب - واسفا - من الادعاء ، والانتفاء بانصاف الحقائق ، والنهرب والمواربة ، وغمط حجج الخصوم ، ما يسلب كتابه اي نفع الا للجاهلين من قرائه . اما العارفون بمجمل حقائق التاريخ ، وعلوم الاحياء ، والانتروبولوجيا ، والدراسة المقارنة للاديان ، الذين يلتمسون في الكتاب مخلصا من الشكوك ، ومنقذا من الضلال ، فانما سيؤيدهم الكتاب اضطرابا الى اضطرابهم ، واخشى ان ينتهي بعضهم منه الى الالحاد القاطع .

المحيط به . وهي محاولة قوية الخيال وان تكن كبيرة الخطأ . لكننا يحق لنا ، بعد ان نوليها ما يستحق خيالها الغصب من الإعجاب والتقدير ، ان نحكم عليها بالخطا والنقصان ، وان نقرر انها لا تصلح للرجل الذي ننصح فكره واتسع علمه .

هذا الموقف الفكري لغير المتدينين وجد سندا قويا من جبهتين اثنتين : اولاهما ما حققه العلم الحديث من نجاح باهر في استكشاف الاسباب الواقعية لكثير من الظواهر التي كانت تحير الانسان والتي كانت الكتب المقدسة تكتفي بارجاعها الى قوة او قوى فوق الطبيعة او كانت هذه الكتب تنسبها الى اسباب ثبت خطأها . وثانيتهما هي المعارضة الضاربة التي لقيها التقدم العلمي من رجال الدين ، ذلك ان المثليين الرسميين للدين تتعمم بطبيعة الحال الكثرة الغالبة من جماهير الناس - احسوا بان واجبه يحتم عليهم ان يعارضوا كل تقدم علمي في التاريخ الحديث ، من تصور كوبرنيكوس للمجموعة الشمسية ، الى نظرية داروين في تفسير التطور البيولوجي ، الى محاولة الاهتداء الى حقائق الدورة الدموية ونشاط اجزئنا الداخلية . فالذي حدث هو ان من سميتهم المثليين الرسميين للدين كانوا دائما يجدون ان الكشف العلمي الجديد ، او التفسير العلمي الجديد ، لا يتفق مع المنطوق الحرفي لنصوص معينة في كتبهم المقدسة ، او لا ينسجم مع فلسفة الحياة ونظام الاخلاق اللذين اقاموهما على فهمهم لتلك النصوص ، والان نواجه حقيقة اخرى مؤلة : انه في كل معركة شنها رجال الدين على رجال العلم ، كان رجال الدين هم الذين باءوا بالهزيمة ، واضطروا الى ان يقبلوا هزيمتهم اما قبولا حسنا ، او - في اغلب الاحوال - قبولا سيئا .

هذه الثورة الفكرية كان من المحتوم - في الاوضاع والظروف التي نشأت فيها - ان تتحول من صراع ضد رجال الدين الرسميين الى صراع ضد الدين نفسه . وقد يسهل علينا الان ان نقول ان هذا كان تحولا مخطئا وانهم ظلموا الدين بان نسبوا اليه عيوب رجاله . لكن ينبغي الا يغفلنا هذا من التسليم بان رجال الدين كانوا هم اول المتنبين ، وكان عليهم اكبر الوزر فيما حدث . فانهم كانوا هم البادئين بالمعركة في كل حالة ، واستمروا في معارضتهم استمرارا طويلا عنيدا مريرا ولم يكفوا عنها الا مضطرين . ينبغي اذن الان نجيب حين تواجهنا هذه الحقيقة الثانية : ان الثورة الفكرية فادت بعد زمن الى ثورة اخلاقية ، وانها وجدت في هذه الثورة عضدا ومصددا قويا . فقد بدا اولئك المثليون الرسميون للدين وكأنهم لا يزالون على ان يكونوا أعداء للمعرفة والتنوير وحلفاء متمصين للجهالة والتجهيل ، وانهم يستخدمون كل ما يستطيعون من اسلحة واقبح ما يستطيعون من اسلحة لمحاربة الحقائق المستكشفة والدفاع عن الاباطيل العتيقة ، لا يتورعون في هذه السبيل عن ان يوقعوا بالافراد افقع التعذيب او الاعدام ، او السجن او الطرد او النفي ، او التشهير والقتل ، وان يحكموا على مؤلفاتهم بالحرق والمصادرة والبتر .

كيف يحدث هذا ان لم يكن الدين نفسه طاقة تجهيلية بشرية ، مندفعة بطبيعتها الى الاحتفاظ بتفسير للوجود الكوني وللوجود الانساني لا يقتصر الخطب فيه على كونه مخطئا ، بل هو ضار خائق ميت ؟

هذا النفور الاخلاقي من الدين ازداد قوة ووجاهة حين استعرض سجل رجال الدين في الميدان الثالث من ميادين المعركة ، وهو ميدان تقدم الانسان في المعالجة العملية لشئون حياته ومحاولته تخفيف ما بها من آلام وابراء ما ينهكها من افات اقتصادية واجتماعية . ففي هذا الميدان ايضا كان المثليون الرسميون للدين - او كان اكثرهم في اكثر الاحوال - مع الانظمة والافاضع الراسخة بكل شروها ومظالمها وضد محاولات اصلاحها او تغييرها . من قضية تحرير العبيد الى قضية تحرير المرأة . من حركات العدالة الاقتصادية

ولجات الى الكتب والمصادر والاضهاد وتحريض الحكومة والشعب على مجدي الفكر لظردهم وسجنهم والانتقام منهم ، ولجات في هذا كله الى استعمال افدر الاسلحة وافحش السباب .

اذن لا يكون سدى ان نستعرض ما حدث في الاديان والمجتمعات الاخرى ، وان نتدبر نتائج المعارك التي قامت بين الدين والتفكير العلمي ، وهي كما قلت معارك انتهت في كل حالة الى انتصار التفكير العلمي ، واضطرار المتدينين الى التعديل واعادة التفسير تمشيا مع مستكشافات العلم الحديث ومخترعاته . واذن يكون من المفيد ان نتدارس الخطوات التي حدث بها هذا التمشي ، حتى صار من الممكن لكثير من الرجال اذكاء المتعلمين في الغرب المعاصر ان يقبلوا التطورات الحضارية الحديثة وان يحتفظوا مع هذا بجوهر ايمانهم احتفاظا مخلصا لا نفاق فيه . ويمكن اجمالها في الخطوات الاربعة التالية :-

اولاها : التمييز بين الناطقين الرسميين باسم الدين وبين الدين نفسه . معنى هذا ادراك متزايد بان الخطأ ربما لم يكن في الدين نفسه بل في التفسير الخاص الذي فسره به ممثلوه الرسميون . فهؤلاء خلطوا بين مستواهم الخاص في الفهم ، ودرجتهم المعينة من المعرفة ، وما لهم من نزعات وميول فردية ، وبين النصوص الفلسفية ، بينما من الممكن ان يعطي هذه النصوص تفسيراً مختلفاً اذا اقبلنا عليها اقبالا مختلفاً . والحقيقة التي دعمت هذه الخطوة هي ان رجال الدين في كثير من المراكز التي اثاروها كانوا متجاوزين تجاوزا واضحا لحدود صلاحياتهم المشروعة ومفهمين انفسهم في موضوعات خارجة على ميادين معرفتهم المتخصصة التي يحق لهم الادلاء فيها برأي . او بمباراة موجزة ان ما صدر عنهم من جهل وتجهيل كان من نفس معرفتهم وضيق نظرهم ولم يكن بالضرورة مما يلزم به الدين او يحض عليه .

ثانيها : ادراك متزايد بان اولئك الممثلين الرسميين للدين ، بالاضافة الى تقاضهم العلمية وحدودهم العقلية ، وبرغم ما ادعوا لانفسهم من فضيلة خاصة (لاحظ كيف يتسمون عندنا ب « اصحاب الفضيلة ») ، كانت فيهم ايضا نقائص اخلاقية من حيث انهم بشر غير معصومين تاثروا بكثير من الممارسات السائدة في زمانهم ومكانهم ، بل سقط بعضهم دون المستوى العام لتلك الممارسات . لكن هذه النقائص البشرية ليست بالضرورة نقائص في جوهر الدين نفسه ، ولا هي نتائج محتومة لا بد ان يؤدي اليها الايمان الديني . وعلى هذا يمكننا تسجيل كل ما ثبت عليهم من كذب وغش وخداع ، ومن قسوة وانتفاء للرحمة الانسانية ، ومن جبن ونفاق ومضامنة للطبقات الحاكمة والمستاثرة ، دون ان يكون شيء من هذا من الخصائص اللازمة للدين نفسه .

هذان الادراكان المتزايدان قادا الى اقبال جديد على النصوص الدينية نفسها دون تقييد بما كان يقوله مختبرو تفسيرها ، فكانت الخطوة الثالثة استئناف النظر في هذه النصوص ، واعدة تفسير ما يبدو منها معارضا بمنطوقه الحرفي للمعرفة الحديثة ، او المعايير الاخلاقية الحديثة ، او الحاجات العملية للحضارة الراهنة . وهنا لجأ المفسرون الجدد الى التأويل المجازي او الرمزي . ففقدروا ان كثيرا مما تنطق به النصوص المقدسة لم يكن يقصد به معناه الحرفي ، إنما هو استعارات وكنائيات هدفها ان تؤدي الى الفهم البشري تعبيرا مجازيا او رمزيا عن حقائق عليا ، حقائق لا محدودة تعجز عقولنا المحددة بحدودها المادية المدتومة عن ان تفهمها الا اذا تشكلت باشكال مجسمة . فالفهم في هذه الاشكال المجسمة ليس مدلولها الحرفي حتى يتحتم علينا ان ننشئ به ولا نرضى به بديلا ، بل المهم تلك الحقائق العليا للامحدودة التي يحاول ان يقربها الى ادراكنا البشري .

الى الاستكشافات الطبية الحديثة . من استعمال التخدير في العمليات الجراحية الى علاج الامراض السرية الى تحديد النسل . والخلاصة ان رجال الدين كانوا ، او كان اكثرهم في اكثر الاحوال ، حلفاء الثالوث الخبيث : الجهل ، والفقر ، والمرض .

من هنا حدث تركيز على الجانب الاقتصادي بخاصة ، نظرا لكونه السبب الاول لتلك الافات الاجتماعية ، او كونه العامل الانظم على استمرارها واستفحالها . افلم تكن الكثرة الغالبة لرجال الدين - وما زالوا في افطار كثيرة - هم سدنة الانظمة الاحتكارية والاقطاعية والراسمالية ، يستخدمون دينهم لتبرير الاثرة والامتياز والابتزاز ، بدعوى ان الملكية المطلقة غير المحدودة ، والنظام الطبقي ، وتقسيم الناس الى غني وفقير ، هي مشيئة الله وكل خروج عليها معصية او كفر ، ثم يستخدمون دينهم مخدرا يشبطون به الجياح والحرميين عن ان يحاولوا عدل الميزان الاقتصادي المخفل ، ويعلنونهم بانهم سيلقون العدل والمساواة وحسن الجزاء على صبرهم ورضوخهم في هذه الحياة الدنيا فيما سيلقون في الآخرة من ثواب ونعيم . هذا وهم في نفس الوقت يقاسمون الطبقة المستاثرة البتزة ثمرات النعيم الدنيوي ، بما يحتكرونه من الضياع الواسعة ، وما يتناولونه من المربات الباذخة ، وما يرفلون فيه من الجاه والصدارة والتقديم في كبريات المناسبات الرسمية والاجتماعية ، فنفس القوم الذين يحضون الفقراء على الرضى والقنوع والزهدي تفص صفحات التاريخ بشنائع حرصهم وجشعهم وتكالبهم السعور على لذائذ الحياة الدنيا . اذا كان هذا هو سجل الممثلين الرسميين للدين ، والناطقين باسمه ، المتحكرين لتفسيره ، المتشدقين تشدقا عريضا بمثاليته واخلاقيته وطهارته ، وهم الذين يرجى فيهم ان يكونوا مثله الرفيع وقديوته الحسنة ، فاي نفع يرجى منه ، واي خير يوجد في تأثيره الاخلاقي الزعموم ، واي امل يمكن ان تعلقه الانسانية عليه في تطهير ارجاسها وتخفيف الامها ، وخلصها المادي والمعنوي على حد سواء ؟

- ٣ -

سيعترض بعض مفكرينا بان هذا ان صدق على اديان افامت طبقة كهنوتية رسمية في مجتمعات عرفت الصراع بين الدين والدولة ، فانه لا ينطبق على الاسلام . وانا اوافق هؤلاء المعترضين على ان الاسلام الاصيل لا يقيم طبقة كهنوتية تحتكر تمثيله والتحدث باسمه . لكني دلت في مقالتي المشار اليها في مجلة - الاداب - على نشوء مثل هذه الطبقة في واقع الحال على مر التاريخ الاسلامي ، وذكرت امثلة متعددة من تاريخنا الحديث ادعت فيه حقها في ذلك الاحتكار (١).

(١) اضيف مثالا جديدا حدث منذ شهر فقط . في يوم ٢٥ مارس الماضي نشرت وزارة الشؤون الاجتماعية في مصر اقتراحها الجديد بتعديل قانون الاحوال الشخصية ، وطلبت الى المفكرين ندراسه ، واعلنت عن عزمها في تقديمه لمجلس الشعب لمناقشته . وفي يوم ٣٠ مارس عقدت بالجامعة الازهرية مؤتمر حضره ليف من علمائها وجمهرة من طلابها . وقرر المؤتمر رفض الاقتراح ، وفرد ايضا - وهذا هو المهم - ما يأتي : « ان فنين الاحوال الشخصية هو مهمة رجال الازهر ، وليس من اختصاص وزارة الشؤون او مجلس الشعب » !! (انظر صحيفة « صوت الجامعة : جريدة الجامعات المصرية » ، عدد اول ابريل ١٩٧٤) . هكذا يريد هؤلاء ان يحتكروا لانفسهم حق اصدار القانون ، ويجعلون من انفسهم سلطة تعلو على الوزارة التي تتولى الاشراف على الشؤون الاجتماعية ، والتي تضم عددا من المتخصصين في ميادين الدراسات الاجتماعية ، بل سلطة تعلو على مجلس الشعب الذي انتخبه الشعب ممثلا له . فهل يحتاج هذا مني الى تعقيب ؟ ما الفرق بين هذا الادعاء وبين الادعاء البابوي الفانيكاني ؟ وبعد هذا يرفض البعض الاعتراف بالحقيقة المرة ، وهي قيام طبقة كهنوتية تدعي لنفسها في الاسلام نظير ما ادعته مثيلاتها في اديان اخرى .

هذه الخطوة الثالثة فادت في النهاية الى خطوة اكبر جراءة واعظم جذرية ، هي اعتقاد متزايد بان النصوص المقدسة نفسها ، وان كان مصدرها الوحي الالهي حقا ، قد اوحى بها الى رجال من البشر محددين في فهمهم بالحدود البشرية ، وان هؤلاء عبروا عما اوحى اليهم بلغات بشرية لكل منها صفاتها اللغوية الخاصة بها ، وهذه الصفات قد حددتها الطبيعة الجوهرية للغة ، او المرحلة الثقافية التي كانت قد بلغت في زمان الوحي ومكانه ، مغزى هذا ان لنا ان نقاش تلك النصوص نفسها دون ان نكون بالضرورة قد نبذنا الايمان بالوجود الالهي ، كما يفعل الملحدون ، او نبذنا الايمان بالوحي الالهي كما يفعل الذين يؤمنون بوجود الله ، ولكن يرفضون النبوات ، ممن يسمون deists . وهكذا يستطيع كثير من المسيحيين في الغرب الحديث ان يخضعوا كلا العهدين القديم والجديد للنقد المسمى Biblical Criticism وان يبنوا ما فيهما من خطأ تاريخي او علمي ، او تحدد اخلاقي بحدود الزمان والمكان ، او عدم صلاحية للحاجات الحديثة ، وهم في نفس الوقت يعتقدون باخلاص انهم لا يزالون مسيحيين صادقي الايمان بالمسيح . وهؤلاء ليسوا محصورين في المفكرين العلمانيين ، بل منهم كثيرون من رجال الكنيسة الذين لا تزال الكنيسة تقبلهم اعضاء رسميين فيها برغم ما يقولون في رفضهم بعض النصوص المقدسة . فالحق ان فهم هؤلاء لطبيعة الوحي Révelation هو اقرب الى ما نسميه الالهام Inspiration ولا نقره على الانبياء المرسلين .

— ٤ —

ما ان تفكر في هذه الخطوات الأربع حتى يتجلى لنا ان رابعتها متعذرة علينا نحن المسلمين المعاصرين ، متعذرة علينا الآن ، وفي المستقبل المنظور . اما ما قد يلي المستقبل المنظور فمن غير المجدي التكهن به . فاعتقادنا السائد الآن هو ان القرآن كلام الله الحرفي ، حقا انه كانت في الماضي فئات من المفكرين في الاسلام قالت بان معنى القرآن هو وحده الموحى به وان اللفظ من النبي عليه السلام . لكن تلك الفئات بادت وحكم عليها بالزيف والهرطقة او بالكفر والالحاد ، واستقرت العقيدة السائدة على ان القرآن موحى به لفظا ومعنى . معنى هذا اننا لا نستطيع ان نتناول القرآن بنظير « النقد الكتابي » (١) الذي يخضع له علماء المسيحية كتابهم المقدس بعهديه . ورأيي الشخصي ان هذا موضوع لا جدوى من محاولة اثارته في الآونة الحاضرة ، بل تكون محاولة شديدة الضرر ، وقد تسبب لقضية التطور الحضاري نكسة اليمية نحن في غنى عنها . وكلنا يذكر ما حدث من فتنه لما حاول مفكرنا الراحل طه حسين ان يطبق شيئا من هذا النقد على قصة ابراهيم وبناء الكعبة في الطبعة الاولى من « الشعر الجاهلي » . وليست ظروفنا الراهنة بانسب

(١) يتفصح الفرق العظيم بين ما يستطيع الفريسيون ان يمارسوه من « نقد كتابي » وبين ما نستطيعه من الحقيقة الطريفة التالية : ان كثيرين جدا من رجال الدين المسيحي لا يجنون لزاما عليهم ان يؤمنوا بالولادة العذراء للمسيح كحقيقة مادية حرفية ، بل يقولون بانها كانت ولادة طبيعية نتجت من الصلة الزوجية العادية بين مريم ويوسف النجار ، وان ما يقوله العهد الجديد عنها ما هو الا اشارة الى الوشيعة الروحية الوثقى بين يسوع وبين الله . لا بد ان اكرر ان من اعنيهم ليسوا مجرد علمانيين ، بل هم من رجال الكنيسة المتمدنين . هذا مع ان عقيدة الولادة العذراء ادخل في صميم الايمان المسيحي من قصة بناء الكعبة في صميم الايمان الاسلامي . وهذا مثال على ما ينبغي على مفكرنا ان يتجنبه من معارك كلامية نظرية بحتة لا تتصل اتصالا مباشرا بقضيتنا العملية الكبرى ، قضية التطور الحضاري لاجتماعنا العربي .

لمثل هذه المحاولة مما كانت في سنة ١٩٢٦ ، بل قد تكون اقل مناسبة ، فلننظر هل في الحلول الثلاثة الاخرى مندوحة لنا عن هذه الخطوة الرابعة .

ربما يبدو لاول وهلة ان عجزنا الراهن عن اللجوء الى الخطوة الرابعة يحدد جهودنا التطويرية بحدود شديدة الضيق . لكنني اعتقد ان الحقيقة على خلاف ذلك . واننا نستطيع ان نحقق كل ما يلزمنا الان من تطوير فكري يلائم التغير الحضاري الحادث والمنشود باستخدام الخطوات الثلاث الاخرى . اما اولها وثانيها - التمييز الفكري والاخلاقي بين الدين وبين مثليه الرسميين - فمن الجلي اننا نستطيع في هذا ، لا ما استطاعه العلمانيون الفريسيون فحسب ، بل اكثر مما استطاعوا . فقد كان صراعهم في نطاق اديان استقر فيها وجود الطبقة الكهنوتية ورسخ كجزء من العقائد اليمانية . اما الاسلام فالحقيقة فيه كما قلت ، وكما انتظر ان يوافقني عليه اعضاء هذه الندوة . لكن هذه الحقيقة ينبغي ان نفعلا عما يلزمنا من الحذر الدائم تجاه كل محاولة لترسيخ تلك الطبقة في ديننا ، والمكافحة المتصلة لكل دعاواها وتكذيب مزاعمها ، مدللين في كل معركة نخوضها على هذه الحقيقة البسيطة الناصعة : لا كهنوت في الاسلام .

واما استخدامنا للحل الثالث « وهو التفسير المجازي والرمزي » فمن المهم جدا ان نذكر ان لجونا الىه لن يكون بدعة ، بل هو قديم في التفسير القرآني . وهذا ادعاء لن احتاج الى اطالة البرهنة عليه لكل من يلم بتاريخ تطور التفسير القرآني ، وتطور علم الكلام الاسلامي ، وتطور الفقه والتشريع والقضاء ، في القرون السبعة الاولى من تاريخ الاسلام ، اللهم الا ان يكون مجادلي من اهل الظاهر التشبثين بالفهم الحرفي بمنطوق النصوص ، الدافعين بالزيف او الكفر كل المحاولات التي حدثت عبر التاريخ الاسلامي الطويل لتفسيرها . وهذا لا سبيل الى مناقشته . اما الآخرون فيستذكرون التكاثر الطرد للمسائل والمشكلات التي نجمت عبر تطور المجتمع الاسلامي والثقافة الاسلامية ، والتي جابهت المفكرين القدامى ، فاجتهدوا في التوفيق بينها وبين منطوق النصوص باحسن ما استطاعوا من جهد . والحق ان مفكرنا القدامى - في مواكبتهم لتطور المجتمع الاسلامي من ظروفه الاولى البدوية الى ذروة الحضارة العباسية - قد وفقوا الى حلول لكثير من مشكلات الدين والتخضر سبقوا بها مفكري الغرب . بل من هؤلاء ، في التاريخ الوسيط واولائل التاريخ الحديث ، عدد من الكلاميين المسيحيين الذين استعاروا من التفكير الاسلامي بعض طرق الحل والتوفيق بين الفلسفة والدين ، والعلم والدين ، ويكفي ان نذكر في هذا المجال راي ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) ان العقل يجب ان يقدم دائما على النقل ، فحيثما قام تعارض بين العقل والمعنى الحرفي للنص وجب ان يؤول النص تاويلا لا يعارض العقل .

لكن هذا الاجتهاد الاسلامي الرحيب تباطأت حركته ثم وقفت في قرون الانحدار والجمود التي مرت بنا منذ القرن الرابع عشر الميلادي الى اوائل القرن التاسع عشر (باستثناءات قليلة لامعة لكنها متفرقة مشتتة) . وحين استؤنف الاجتهاد والتجديد في منتصف القرن التاسع عشر ، كانت قد نشأت مشكلات ومسائل كثيرة لم يعالجها مجتهدونا القدامى لانها لم توجد في عصورهم ، وانما ابتنتها الاستكشافات الحديثة في العلم ، والاكتراعات الحديثة في الصناعة ، والتغيرات الحديثة في المجتمع . الا ان مفكرنا الحديث يستطيعون بغير صعوبة كبيرة ان يلجأوا الى نفس الطرق في التأويل . لهذا نجد في تاريخنا المعاصر ان المعركة بين العلم والدين ، من ناحيتها الفكرية الغالصة ، لم تكن لها نفس الضراوة التي حدثت في

التشريع ، لكنها لن تكون جدلا بينظريا او مناطحة كيخونية ، بل هي ستكون حاجة عملية ماسة ملحة لا محيد عنها ، فعلينا ان نخوضها بكل ما نستطيع من شجاعة فكرية ومصابرة واستعداد للتضحية الى ان نطفر بالاقتناع المطلوب . ولهذه المشكلة اخصص الاسقام المقبلة من مقالتي هذه .

- ٥ -

ما سبب هذه المشكلة ؟ سببها هو الاعتقاد التقليدي السائد بان الشريعة الاسلامية تحتوي على نظام كامل لكل مطالب الحياة وقانون ثابت غير قابل للتغيير ، كاف لكل ما نجم وما سينجم من المسائل : صالح لكل زمان وكل مكان بدون ما حاجة الى اضافة او تعديل . ليست بنا اذن حاجة الى سن قوانين جديدة ، او ادخال تغيير على الاحكام القديمة ، ولا بنا حاجة الى دراسة قوانين وانظمة اخرى لمجتمعات اخرى كي نهدي بهدي ما اصابها من تطوير . كل ما يلزمنا كلما واجهتنا مسألة او مشكلة هو ان نرجع الى مصادر التشريع الموروثة ، نبحث فيها ونفتش حتى نشر على الاجابة الصحيحة لكل مسألة والحل الناجع لكل مشكلة .

هذا الاعتقاد التقليدي هو عقبتنا العظمى امام التطوير الحضاري اللازم لمجتمعنا العربي ، وفي سبيل تقييده يجب ان ينتج جهد مفكرينا ، وفسي هذا السبيل ينبغي ان نبدأ باдрاك هذه الحقيقة : ان الانسان يجد دائما من اصعب الامور عليه ان يغير انظمته وادابته التي ألفها وتعود عليها ، حتى حين يدرك انها من وضعه هو . وكلما كانت هذه القوانين والانظمة موهلة في القدم - وكانت لذلك حرة بان تكون غير صالحة لاحواله المتطورة - ازدادت صعوبة تغييرها على نفسه ، لما يحيطها به قدمها من التبجيل والاعزاز . لكن الصعوبة تزداد اضعاافا حين يعتقد ان مصدرها الهي ، فهو حينئذ يرى انها مقدسة يجب الا يسهها تغيير .

يعتقد هذا الراي ان الذات الالهية ، كما انها مصدر كل العلم ، وكل الحكمة ، وكل الخير ، هي كذلك مصدر كل القانون ، فالله هو المشرع الوحيد ، وتشريعه محتوي في مصدرين : في القرآن الكريم الموحى به معنى ولفظا ، وفي سنة نبيه ورسوله محمد عليه الصلاة والسلام ، وهي ما صدر عن النبي من اقوال وافعال ، فاقواله موحى بها معنى وان يكن اللفظ من النبي ، وافعاله كلها صدرت منه عن ارشاد الهي ، فهي ملزمة الزام القرآن نفسه .

هذا الاعتقاد ، بهذا التحديد ، لم ينشأ في الاجيال الاسلامية الاولى ، لا في عهد النبي ولا في عهد الصحابة ولا في عهد التابعين ، وانما نشأ نشوا تدريجيا في عصور نالية . لكن الذي وطده هو هذه الحقيقة : ان القرآن فعلا يتضمن عددا من الاحكام التي حلت مشكلات دنيوية ، اقتصادية واجتماعية وشخصية ، جابهت الجماعة الاسلامية الاولى التي اقامها الرسول في المدينة منذ هجرته اليها . من احكام الميراث والتعاقد البيع والشراء والربح والربا والوصية والهبة والزواج والطلاق والحضانة وما اليها . ويتضمن ايضا عقوبات معينة لجرائم معينة مثل القتل والزنا والسرقه . كما انه يحتوي على اوامر ونوام لتنظيم الجماعة الاسلامية الاولى في احوال الحرب والسلم والهدنة والصلح . ثم جاءت السنة بتفصيل ما اجمله القرآن في هذه المسائل واشباهها .

هذا التشريع الاول ، القرآني والنبيوي ، قد حدث فعلا ، وانكاره من المحال . لكن من المهم ان ندرك ان الاعتقاد بان الله وحده هو مصدر كل تشريع لم يبدأ في ما صار اليه من جمود الا منذ القرن السادس الهجري ، ثم تم تحجيره في القرن الثامن وما تلاه . اما في القرون الخمسة الاولى ، حين كانت الحضارة الاسلامية لا تزال في مراحل نموها الحيوي ونضجها المتزايد ، فانه لم يقف حائلا دون التطور المستمر للتشريع الاسلامي . ذلك ان التغييرات السريعة البعيدة التي

الفرب منذ عصر النهضة الاوروبية . وان مجددينا - حين يقتصرون على المعارك الضرورية ، ولا يندفعون الى منطحات كيخونية سابقة لاوانها - يربحون المعركة بغير عناء طويل . ولا شك انه هم يستفيدون في هذا بما حدث في الغرب ، لكنني اعتقد ان السبب الاساسي موجود في جوهر الاسلام نفسه ، مطاوعته للتقدم العلمي والتطور الحضاري ، حين يقوم من مفكره من يمتلكون من الفكر المستنير والشجاعة الادبية ما يمكنهم من انتزاع ما ران على ذلك الجوهر الاصيل من غشاوات الجهل والجمود .

فنحن الان نقبل مثلا القول بكروية الارض ، ودورانها حول الشمس ، ومعظم متعلمينا يقبلون حقائق التطور البيولوجي ، ومدارسنا وجامعاتنا تدرس التفسير الدارويني لهذه الحقائق . مع ان في القرآن آيات لو تمسكنا بمنطوقها الحرفي لاضطررنا الى القول بان الارض مبسوطة غير مكورة ، وبان الشمس قرص مفلطح ، وبان السماء التي تراهنا عيوننا - والتي نعلم من العلم الحديث انها مجرد انعكاس الاشعة الشمسية - هي قبة مادية ذات جرم وصفاقة وملبس ، وانها الطبقة السفلى من سماوات سبع طباق ، وان هنالك ايضا ارضين سبعا تناظرها ، ولو تمسكنا بحرف آيات الخلق لانكرنا التطور البيولوجي للحياة ، دك من تفسير داروين له ، والظريف في هذا المضمار اننا لا تلقى هذه المعارف العلمية بيننا من المعارضة والاستنكار ومن التحريم القانوني ما لا تزال تجده في بعض الاوساط القريبة ، مثلما توجد الى يومنا هذا في عامنا هذا ولايات معينة في امريكا يحرم قانونها على مدارسها وجامعاتها تدريس النظرية الداروينية ، ويمر على التلقين الحرفي لقصة الخلق كما وردت في سفر التكوين .

نحن لا نأخذ تلك الآيات وامثالها مأخذا حرفيا ، لاننا لا نعتقد ان القرآن قد اراد حرف معناها ، انما هو يصف ما تراه العين المجردة ، او يبني حاجته الدينية على ما كان مقبولا في عصره ، فقد كان الناس يعتقدون تلك المعتقدات عن الارض والشمس والسماوات ، فالقرآن يؤكد ان الله وحده هو السذي خلفهن ، والتأكيد لا ينصب على شكلها وجرمها وعددها هل هي سبع او اكثر او اقل ، بل ينصب التأكيد على ان الله وحده هو خالق كل شيء في الارض وفي السماء والا خالق سواه .

والذي يعزنا في اللجوء الى التفسير المجازي لتلك الآيات ، هو معرفتنا بالمازق التي وقعت فيها مذاهب اهل الظاهر حين اصررت على المنطوق الحرفي لآيات اخرى ، فاصرت مثلا على ان لله وجها ويدين وعينا ، وان له كرسي مادي او عرشا مادي يجلس عليه جلوسا فعليا ، لكننا نعرف من تاريخ علم الكلام وتاريخ التفسير ان اراءهم تلك لم تظهر بالقبول العام ، وان التفسير المجازي لامثال تلك الآيات هو الذي ارتضته المذاهب الاخرى من سنية واعتزالية ، فوجه الله ليس الا كناية عن الذات الالهية التي ستبقى بعد ان يغنى كل من على الارض ، ويداه المبسوطة لئلا كناية عن كرمه الذي لا يحده ، وعينه ليست الا كناية عن حراسته وحفظه لموسى عليه السلام ، وكرسيه او عرشه الذي استوى عليه ما هو الا كناية عن شمول ملكه للوجود كله ، فليس من الصعب علينا ان نطبق نفس التاويل على الآيات الاخرى التي يرغمنا منطوقها الحرفي لو اصررنا عليه الى تقريرات لا يقبلها العقل .

مشكلتنا الكبرى اذن - فيما يخيل الي - ليست في الجانب الفكري المحض من المجابهة بين الدين والحضارة . اين تقسع مشكلتنا الكبرى اذن ؟ هي - في اعتقادي - تقع في الميدان العملي ، ميدان تطوير التشريع الاسلامي حتى يتلاءم مع الحاجات العملية المادية والاجتماعية لتحضير مجتمعنا المعاصر . حقا اننا سنضطر في هذا الميدان الى الدخول في معارك فكرية لا مناص منها حتى نفتح الناس بصحة قسيتنا وسلامة موقفنا من تطوير

توالت على المجتمع الاسلامي منذ هجرة الرسول الى المدينة، وتضاعفت عجلتها واتسع مداها بالفتوح واختلاط العرب بالاعاجم، كانت لرغم ذلك المجتمع ارغاما عمليا على نقنين القوانين اللازمة لمواكبة تطوره المستمر، هذا التطور الذي بدأ بظهور الاسلام نفسه، وكان هذا الظهور حافزه الاعظم، مباشرا وغير مباشر.

وليس من الضروري هنا ان تلج في هذه الحقيقة: ان تطور المجتمع الاسلامي بدأ في عهد النبي نفسه، وانه هو الذي اقتضى ما اقتضى من تغيير الاحكام القرآنية نفسها في الظاهرة المعروفة بالنسخ بتوحيده، نسخ بعض الآيات لفظا، ونسخ بعضها حكما وان ظلت نائبة في النص القرآني. فلنكتف بان نقول انه لم تمض برهة وجيزة بعد وفاة النبي عليه السلام حتى طرات مشكلات لم يجد لها المسلمون حلا، وظهرت مسائل لم يجدوا عليها جوابا، لا في القرآن ولا في الحديث. الامر الذي يدفع الاعتماد الذي سينشأ في عصور متأخرة بان القرآن والسنة هما المصدران الوحيدان للتشريع الاسلامي. فلما لم يجد المسلمون الحل والجواب في قرآن او حديث ابتكروا المصدرين الآخرين اللذين اضيفا الى القرآن والسنة، وهما الاجماع، والقياس، اللذان يكونان معا ما يسمى بالرأي. ومن الواضح الذي لا يحتاج الى اطالة تدليل ان «الرأي» ليس الا محاولة العقل البشري ان يفكر ويستنبط ويحكم. وهكذا اضيف - منذ القرن الاسلامي الاول - مصدر بشري للتشريع الى جانب المصدر الالهي. بل ان بعض الروايات تقرر ان هذا المصدر اضيف في عهد الرسول نفسه، وبإرشاد من الرسول نفسه، وذلك في الحديث الذي يرويه القدماء عن معاذ لما ارسله النبي الى اليمن وسأله بم يحكم ان لم يجد في الكتاب ولا في السنة ما يحكم به، فقال معاذ: اجتهد برأيي لا ألو، اي لا أقصر. فاعجب الرسول به وحمد الله. كما يروي حديث آخر عن سعيد بن المسيب عن علي: «قلت يا رسول الله الامر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة، قال عليه السلام اجمعوا له العالمين (بكسر اللام) من المؤمنين فاجعلوه شوري بينكم ولا تقصوا فيه برأي واحد».

وبعض المستشرقين يطمنون في صحة هذين الحديثين ويرون انهما اختراع متأخر اخبره اهل الرأي حين اشتد الجدل بينهم وبين اهل النقل. لكنني لا اظن هذا الطعن يثبت اذا تدبرنا مليا شخصية الرسول الامين واكتشاه من مشورة اصحابه ونزوله عن بعض آرائه حين اقتنع بصواب رأيهم. وبعد فان القرآن نفسه يأمره بان يشاورهم في الامر ويقرر ان امورهم شورى بينهم. افكانت الى الشورى حاجة لو كان كل امر من امورهم مقصيا فيه بحكم قرآني او نبوي؟ والذي حدث على اي حال هو ان الفقه الاسلامي نشأ ونما وتعددت مذاهبه تعددا كبيرا بين سنية وخوارجية وشيعية واعتزالية، وبين بائدة وباقية، واسعة الذبوع او محدودة الانتشار، وحظيت كل هذه المذاهب في العصور الاولى بدرجة رائدة من التسامح المتبادل، ولم ير المسلمون - او معظمهم - بأسا في تعددها واختلافها، بل وضع المبدأ المعروف القائل بان اختلافهم - اي اختلاف ائمة الفقه - رحمة. وهو مبدأ يشهد بسماح ما بعده سماح، سماح ندر ان نجد مثيله في اديان اخرى.

لكن هذا لم يكن كل ما حدث، بل ان القرآن نفسه - وان سلم الجميع بانه وحى الله وان طاعته فرض ومخالفته حرام - تفتحت مسائل كثيرة من مسائله - دعك من ان نقول اكثر مسائله - لتعدد التفسير واختلافها الى مدى يبهز القارئ الحديث بهرا قويا. وفي احيان كثيرة نحول «التفسير» الى «تاويل» اي الى اطاء النص القرآني معنى مقابرا لمعناه الظاهر او الحرفي حين يكون هذا غير متسق مع الرأي المذهبي للمفسر. ويكفي في هذا الصدد ان نراجع ما يفعله الزمخشري في تاويل الآيات التي ينطق حرفها بمعنى لا يوافق ما يعتقد المعتزلة في مسألة صفات الله، او مسألة الجبر والقدر، او مسألة قدم القرآن وخلقه، او مسألة العقاب الذي يحل بمرتكب الكبيرة. وهكذا نجد ان التسامح الذي لاحظناه في الاختلاف الفقهي

صاحبه وسايه تسامح في الاختلاف الكلامي او العقائدي. وفاد هذا التسامح الى وضع عدد من اهم المبادئ واجلها خطرا، مثل مبدأ المصلحة - مصلحة الجماعة الاسلامية - وكونه المهيمن على كل تشريع، وانه وحده يكفي لوقف اي تشريع اذا لم يكن تطبيقه في مصلحة الامة الاسلامية في ظروف معينة. وتبلور هذا المبدأ في القول المشهور «الغرورات تبسح المحظورات»، والمبدأ الآخر «جنب النفع ودفع الضرر». هذا من جهة المصلحة العامة للامة. اما فيما يخص بالحالات الفردية فقد وضع مبدأ مناظر هو مبدأ «الطاقة». وبمقتضاه يتحلل الفرد من اي فرض شرعي اذا كان في طاعته ارهاق فوق ما يحتمله او ضرر بدني يقع به او يخشى ان يقع به.

كل هذه المبادئ اسند فيها على آيات قرآنية، واستشهد لها باحداث في سيرة الرسول الكريم، لا حاجة الى ذكرها في المناسبة الراهنة، امام هذه الندوة من مثغني العرب. كما انني لا اريد ان افصل القول في الحجج المتعددة التي سقتها في مقالة «الاداب» السالفة الذكر، وحاولت بها ان ادحض الرأي القائل بان الاسلام يحتوي على قانون كامل ثابت غير عرضة للتفسير والاضافة، وان ادلل على الطبيعة الديناميكية النامية المستمرة التطور للشريعة الاسلامية. وخلاصتها ان آيات الاحكام في القرآن لا تزيد على الخمسمائة في اشد الاحصاءات كثرا. وان الكثرة الغالبة لهذه الآيات لا يمكن ان تعد قانونا بالمعنى الصحيح للقانون، لانها لا تحدد الالتزامات وجزاء مخالفتها سواء في النطاق الجنائي او في النطاق المدني. فالحدود في القرآن لا تزيد على الحدود الخمسة المعروفة، دعك من الاختلاف الكبير فيها بين مختلف المذاهب والمدارس. وانه لا القرآن ولا السنة حاولا ان يضعوا قانونا كاملا، بل هما لم يعرضا الا لاشد المشكلات العاجا، واكثر من هذا انهما قد نهيا الناس على الاكتثار في السؤال والتزيد من الاحكام، والحكمة الواضحة هي ان الاسلام يفضل ان يتروك للناس ابتكار حلولهم باستعمال تفكيرهم وتنمية معارفهم والاستفادة من تجاربهم ومراعاة ظروفهم. وان الرسول الكريم نفسه قد اعترف بتحدد معرفته في الامور النبوية، وقال لاصحابه: انتم اعلم بامور دنياكم. فان انطبق هذا الحديث على معاصريه في حياتهم البسيطة البدوية وشبه البدوية في مطلع القرن السابع الميلادي، فهو اكثر انطباقا علينا في حياتنا التي تعقدت وتغيرت تفسيرا عظيميا وزادت حاجتها الى العلوم الدنيوية العميقة والدرايات الفنية الدقيقة. وان انطبق ذلك الحديث على اقوال الرسول في شؤون الدنيا، فهو ينطبق من باب اولي على اقوال الفقهاء والعلماء القدامى في مختلف مذاهبهم ومدارسهم، فاذا عدنا الى احكام القرآن نفسها وجدنا هاتين الحقيقتين: ان الكثير منها اقرب الى ان يكون حضا مثاليا من ان يكون قانونا ملزما، وان الاصوليين والفقهاء القدامى قد قرروا انها ليست على درجة واحدة من الالتزام بل قسموها الى الابواب الخمسة المعروفة: الفرض والواجب والمباح والمكروه والحرام (على بعض اختلاف في التسمية). ثم اختلفوا في درجات الوجوب والاباحة والكرهية. وهم في هذا التفسير قد اجتهدوا باحسن ما امكنهم من جهد، لكننا لسنا ملزمين بتصنيفهم، فقد ترغمتنا حاجات حياتنا المختلفة على اعادة توزيع الاحكام بين الاسباب المذكورة، لاننا لا نعتقد ان اولئك المفكرين القدامى قد تفردوا بالقول الصواب او القول النهائي في كل مسألة. وحتى تلك الاحكام التي كانت في عهد الرسول ملزمة، جرؤ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب على ان يعطل بعضها لما رأى تغير الاحوال في عهده لا يجعلها صالحة للتطبيق، هذا مع ان عهده لم يتأخر عن عهد الرسول الا بعشر سنوات. ولسنا نعتقد ان هذا الحق مقصور على عمر رضي الله عنه، او على غيره من الخلفاء الراشدين او الصحابة كما يحتج بعض الملبدين، بل نراه مفتوحا لنا ايضا اذا اقتنعنا بضرورة استعماله بعد دراسة دقيقة متأنية لظروفنا المتطورة.

ثم انتهيت الى الادلاء برأيي في ان كل التشريعات التي تخص امور

المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة - دك من سائر مراجع التشريع الاسلامي - لم يقصد بها التمام والاستيفاء ولم يقصد لها الدوام وعدم التغيير ، ولم تكن الا حلولا مؤقتة احتاج لها المسلمون الاوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم ، فليست بالضرورة ملزمة لنا ، ومن حقنا - بل من واجبنا - ان ندخل عليها من الاضافة ومن التغيير ما نجد بعد البحث العميق ان تغير الاحوال يستلزمه . وحين نعمل هذا لا نكون قد خرجنا على الاسلام ، بل على العكس تماما نكون قد استجيبنا لروحه السمحة ونفذنا مبادئه الخالدة في تحقيق مصلحة الامة والاقترب من مثله العليا في العدل والمساواة ، والتعاطف والتراحم ، والرفد والسعادة ، والعزة والكرامة والامن والسلم ، لكل افراد المجتمع ذكورا واناثا .

ولما كان هذا الرأي قد يبدو تغييرا جذريا ، فقد اجتهدت في المقالة المذكورة في التدليل على انه ليس تغييرا جذريا للدين نفسه ، بل هو تغيير في فهمنا له ، وتصحيح لاستخدامنا له ، ومحاولة لفهم جوهره الصحيح وروحه الحقة . ومهدت لهذا بالاشارة الى ما فعله مصلحنا العظيم محمد عبده وتلامذته واتباعه في مدرسة « المنار » حين ميزوا في الدين بين الاصول والفروع ، وجعلوا الاصول مختصة بشيئين : العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة ، والاخلاق او المثل السامية الخالدة التي نصبها الاسلام لمعتقديه . اما الفروع فتشمل كل شؤون المعاملات ، وما يقوم بين الناس من علاقات اجتماعية ، مثل الملكية ، والرق ، والربح والفائدة ، والمواثيق ، وتشمل ايضا الطلاق وتعدد الزوجات . فاما الاصول فلا يجوز لنا تغييرها . واما الفروع فمن حقنا ان ندخل عليها من التغيير ما يستلزمه تطور الاحوال . وحاولت ان ادلل على ان ما ادعو اليه ليس الا الاستمرار المشروع لرأي الامام المصلح والوصول به الى غايته المنطقية المحتومة .

- ٦ -

هذا الرأي الذي استنبطه من التامل في مصادر التشريع المعتمدة: القرآن والسنة والرأي بقسميه الاجماع والقياس ، يزداد تأكيدا حين نستعرض تطور التشريع الاسلامي عبر تاريخه الطويل ، فنستكشف ما حدث فيه فعلا ، ونميز بين ما كان يحدث في واقع الامر وبين ادعاءات المذاهب ، ونميز بين ما حدث في عصور نموه الحيوي وما طرأ في قرون جموده الاستاتيكي . وقد اشرت آنفا الى ما مرت به الاحكام القرآنية نفسها من تعديل ونسخ في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام . كما اشرت الى موقف عمر من بعض النصوص القرآنية حين وجد ذلك المسلم المؤمن الشجاع ان تغير الاحوال لا يحصل تطبيقها ممكنا . فاذا تابنا نمو التشريع وتطوره منذ عهد عمر ، وما دخله من تغييرات واضافات في مسائل حضارية عظيمة الاهمية ، مثل الخراج والجزية ومعاملة الذميين ، والقضاء والدواوين والجيش والنقد والجزية ومعاملة الذميين ، والقضاء والدواوين والجيش والنقد المتخلفة ، ازداد ادراكنا للروح الحقة السمحة ، الروح النامية الديناميكية المتطورة لذلك التشريع في عصور حيويته ونشاطه . فقد اتسع لكي يستقبل كل ما تعلمه العرب من الدروس الحضارية المفيدة حين انبسطت دولتهم على الاقاليم والبلدان الاعجمية التي سبقتهم الى الحضارة ، في نفس العصور التي فتحت فيها الثقافة العربية لتستقبل علوم الاعاجم وفلسفاتهم ومعارفهم حتى زخرت بها وبلغت اوج النضج والازدهار .

اتسع التشريع الاسلامي حتى اخذ من تشريعات الاعاجم ونظمهم وممارستهم ومعاملاتهم لا تأكد من ان هذه لا تخالف المثل الاسلامية . وهنا تبدى لنا حقيقة لا بد ان نلج في تأكيدها . ماذا فعل المشركون القدامى حين واجههم اختلاف الاحوال والاضاع في البلدان المفتوحة ؟ ان ما فعلوه في حقيقة الامر لم يكن انهم ارتدوا الى القرآن والسنة يحصرون فيها نظريتهم لاستخراج الاحكام الصالحة للتطبيق على المسائل والمشكلات الجديدة ، بل كان حقيقة ما فعلوا انهم نظروا في الاحوال

والاوضاع الجديدة نفسها في تلك البلدان ودرسوا ما حفلت به من قوانين ومواضعات وعرف وتقاليده ، فاستعاروا ما راوه منها صالحا بعد ان صاغوه في قوالب اسلامية ، وكان مبداهم المهيمن هو المصلحة ، فكل ما راوه صالحا نافعا للامة الاسلامية اقتنصوا بانه لا يمكن ان يخالف الاسلام ، فكان هذا الاقتناع كافيا لعملهم على اتخاذه ، لم يقولوا انه من عمل امة اجنبية كافرة فالأخذ به محرم ، ولم يقولوا ان في القرآن والسنة عوضا عنه . وهذا هو المعنى الكامل للاجتهاد في الرأي ، فهو لم يكن مقصورا على القياس بمعناه الضيق او تحديده المعروف في علم المنطق ، اي العثور في القرآن او السنة على مسائل منازرة يطبق عليها نفس الحكم الذي شرعه القرآن او السنة لمسألة قديمة ، بل هو الادلاء بالحكم الجديد على هدي المصلحة وحدها ، والاحتجاج له بانه يجلب منفعة او يدفع ضررا ، وانه لذلك يكون حكما اسلاميا مقبولا . فان الكثرة الكثيرة من المشكلات التي نشأت لم يكن لها نظير في حياة الجيل الاول من المسلمين في المدينة او في مكة او في غيرها من قوى شبه الجزيرة العربية وبواديها التي بلغت غزوات النبي او بعوته وامتد عليها سلطانه . ولو اقتصر الاجتهاد على القياس بذلك المعنى المحدود لما ذهبت مذاهبهم تلك المراحل البعيدة التي سارتمها . والامام الشافعي حين غير الكثير من احكامه بعد ان زار مصر واقام بها ، لم يغير طريقته في استنباط الاحكام من القرآن والسنة ، بل هو قد خبر بيئة مختلفة في ارضها ومواردها ومناخها ، وفي نظامها الاقتصادي واوضاعها الاجتماعية وعلاقاتها الاسرية ، مختلفة في هذه الامور كلها عما الف من قبل في الشام والحجاز ، اللذين كانت تغلب عليهما الصفة البدوية ، وفي العراق ، الذي كان نظام ربه وزراعته مختلفا عنه في مصر .

هذا ما كان يحدث في القرون الخمسة الاولى ، ثم تباطأت حركته في القرنين التاليين فانه لما اخذت الحضارة الاسلامية في النضوب لاسباب سياسية واقتصادية ليس هنا محل بحثها ، وقلت حيويتها ودخلت منذ القرن الثامن ما نسميه قرونها المظلمة ، حينئذ بدأت قبضة الجمود تشدد ، وصارت الصدور الى ضيق والعقول الى تجر ، وزالت الساحة الاولى ، فاغلق باب الاجتهاد ، واخذت اعداد متزايدة من مؤلفي كتب الفقه تقتصر على تكرار ما سبق ان وضع على ايدي الفقهاء السالفين ، وانحصر نشاط المؤلفين في دائرة مفرغة من وضع المتن والشروح والحواشي والتعليقات على الحواشي ثم التلخيصات وتلخيصات التلخيصات ، دون ان يكون في هذا كله جديد في مواجهة المسائل والمشكلات ، بل هو تراوح بين الایجاز المخل والاطناب المل ، يتنافس فيه المؤلفون في اظهار دهائهم في الایجاز او تفيقهم في الاطناب ، وهم في هذا وهذا لا يزيبون على اجترار ما تقدم به السابقون . ولنلاحظ في هذا السياق ان نفس ما حدث في علوم الدين ، هو ما حدث في علوم اللغة والنحو والصرف والبلاغة والادب . ووصل الانحدار الثقافي الى ان صارت هذه العلوم جميعها تدرس للمتعلمين لا في مراجعها الاصلية الاولى ، بل فيما وضع في عصور الجمود من المؤلفات التي وصفنا دائرتها المفرغة ، وخلوها التام من الاجتهاد والتجديد .

هؤلاء المؤلفون المدرسيون ، تبريرا منهم لاقفارهم من الاصاله والابتكار ، هم الذين رسخوا الاعتقاد بان فيما قاله العلماء القدامى ما يكفي لحل كل مشكلة والاجابة على كل مسألة ، فلا حاجة الى تجديد فكرة ولا داعي لاعادة نظرة . ومنذ ذلك الحين صار هذا هو الموقف السائد ، ما عدا لمحات من الشجاعة الفكرية تبرق هنا وهناك ، الى ان بدأت انتفاضاتنا السياسية والفكرية والاجتماعية في عصرنا الحديث ، ثم جاء محمد عبده وتلامذته بذلك الرأي الذي ذكرناه من تقسيم المسائل الدينية الى اصول لا يجوز تغييرها وفروع يجوز فيها التغيير . لكن من الواجب علينا ان نذكر ان ما فعله محمد عبده لم يكن سوى الاعتراف الصريح بحقيقة طالما تجاهلها او انكرها من سبقوه ، فذلك الموقف الرسمي الذي اصروا عليه كان مناقضا تمام المناقضة لما

كان يجري في واقع الاحوال منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي . فقد اخذت الاقطار العربية ، اثر الحملة الفرنسية على مصر ، تحتك بالحضارة الغربية احتكاكا ظلت غلجته في ازدياد واقافه في امتداد . وبينما العلماء يدعون ان التشريع الاسلامي قد تم واكمل ولم يصد بحاجة الى اضافة او تغيير ، اذا باتصالتنا بالقرب يضاعف من التفسيرات العميقة التي تطرا على مجتمعنا في كل نواحيه ، السياسية والاقتصادية والفكرية والاسرية والشخصية . وفي منتصف ذلك القرن طمح الكيل ، فاضطرت الدولة العثمانية - التي كان سلطانها ميسوطا على معظم الاقطار العربية - الى البدء بالاصلاحات القانونية المعروفة بـ « التنظيمات » ، وهي قوانين مأخوذة اخذا مباشرا من القوانين الغربية ، دون محاولة لدعاء انها مستمدة من المصادر الفقهية الاسلامية ، بدأت في سنة ١٨٥٠ بالقانون التجاري ، واتبعته في سنة ١٨٥٨ بالقانون الجنائي ، وتوالت قوانين اخرى ، ووكل تطبيقها الى المحاكم المدنية المسماة بالمحاكم النظامية ، اما المحاكم الشرعية فقد قصر اختصاصها على قضايا الاحوال الشخصية . ثم تابعت الاقطار العربية في ادخال القوانين المدنية والتجارية والجنائية المأخوذة اخذا مباشرا من المصادر الغربية ، وبخاصة من قانون نابليون ، والقانون العام الانجليزي ، والقانون الهندي (الذي وضعه البريطانيون للهند) ، ولم يبق مجال لتطبيق المذاهب الفقهية القديمة سوى الاحوال الشخصية .

فماذا كان مفزى ما حدث ؟ كان مفزاه ان الادعاء بان المذاهب العتيقة كافية لكل حاجتنا الحديثة ثبت بطلانه ثبوتا عمليا . ولكن هل صعب ذلك الثبوت العملي تغير في موقف العلماء الرسمي ؟ هل حاول هؤلاء ان يعيدوا نظرهم في جوهر الدين ويغيروا فهمهم لحقيقة وظيفته في المجتمع الانساني ؟ بل مضوا في اصرارهم على ان التشريع القديم هو التشريع الصحيح والامثل . فكيف برروا تقبلهم للقوانين الجديدة او رضوخهم لها واحكامهم اليها ؟ هنا اسعفتهم دربتهم على الجدل بهذا الاحتجاج : اذا لم يكن التشريع القديم غير ممكن تطبيقه على الاحوال الجديدة ، فليس السبب نقصا فيه ، بل العيب عيب مجتمعنا الفاسد ، والعلاج لا يكون بتعديل التشريع القديم ، بل يكون بارغام مجتمعنا على العودة الى الاوضاع القديمة التي كانت تسمح بتطبيقه .

وهو احتجاج ما اظننا في حاجة الى بيان ما به من استحالة ، دعك مما به من خطل ، على ان شر ما فيه هو ما يخفي وراءه من نفاق ، والنفاق هو اخبث ما يبتيلى به مجتمع ، يتضح هذا النفاق في اشد صوره ضررا حين نترك المجالات القانونية التي ذكرناها وننتقل الى مجال الاحوال الشخصية ، او قانون الاسرة كما يسمى احيانا .

اما تلك المجالات ، المدنية والجنائية والتجارية ، فقد مضى فيها مشرعونا ، في معظم الاقطار العربية والاسلامية ، على ما وصفنا من استعارة صريحة من القوانين الغربية ، تضطرهم الى هذا ضرورات المجتمع الجديدة اضطارا لا فكاك منه ، على رغم كل ما لاقوا من حملات الرجعيين ، وصيحاتهم المتكررة بالرجوع في هذه الميادين الى الفقه القديم . واما مجال الاحوال الشخصية فكان الحصن الاخير الذي ظلت الرجعية تنسب فيه ، وتقاتل دونه قتالا عنيدا .

لكن هذا المجال لا يقل حاجة الى الاصلاح ، بل الى التفسير الجذري ، من المجالات الاخرى ، وربما يزيد . فهو الذي يمس الافراد ، ذكورا وانانا ، صفارا وكبارا ، في عدد من اشد مشكلاتهم حيوية ، وعدم اصلاحه وتغييره يصيبهم بافدح المظالم ، واتمس الشقاء . لم يكن اذن يد لمشرعينا من ان يحاولوا اصلاحه بنوع ما من المحاولة . لكنهم تلقاء ذلك الاصرار العنيف من القوى الرجعية ، لم يستطيعوا الاقبال عليه بنفس الصراحة التي عالجوا بها المجالات الاخرى ، لذلك اضطروا الى حيل ومواريات ليست شيئا ان لم تكن نفاقا ، منها حيلة « التلويح » وحيلة « الامر الاداري » ، وحيلة « عدم السماع » ، وقد شرحت هذه الحيل ، واعطيت عليها الامثلة في مقالة « الاداب » ، وهي

حيل ومواريات لا يزال يلجأ اليها مشرعونا الى يومنا هذا . وخلصتها ان مشرعينا يزعمون ان تشريعهم الجديد ليس جديدا بحال من الاحوال ، بل هو مستمد من مرجع فقهي ما من المراجع القديمة في مذهب ما من مذاهب السلف ، السنة او الخوارجية او الشيعية ، الباقية او البائدة ، في قول ما من الاقوال المدونة ، الراجعة او الرجوحة ، او هو مجرد حل مؤقت حتى تبرا الاوضاع المستحدثة من فسادها الطارئ ، ويرجع المجتمع الاسلامي الى ما كان عليه في الماضي من صلاح ، فتعود للتشريع القديم صلاحيته .

— ٧ —

النفاق شر ما يبتيلى به مجتمع . وفي هذا النفاق لا يزال مجتمعنا العربي غارقا مختنقا ، معذبا ، متناقضا ، متفسخا ، مبتلى بأعضل الافات المادية والاخلاقية والنفسانية .

ولا علاج لهذه الحالة الضارة الخبيثة الا ان يقوم مفكرون بحملة منظمة ، متصلة ، شجاعة ، على الفكر التقليدي ، حتى تدخل تغييرا جذريا على فهم الناس لجوهر الدين ، وتصورهم لوظيفته في المجتمع الانساني ، فتقنعهم ، او تقنع اعدادا كافية منهم ، بان الدين انما جاء لتطهير العبادة ، وتنقية الروح ، وهداية المخلوق الى خالقه . فاذا عرّض لأمور الدنيا اقتصر على وضع المبادئ العامة ونصب المثل العليا ، او شرع لاشد المسائل العاجا ، لكنه لم يحاول التقنين لكل المسائل الحادثة والمستقبلية ، ولم يجرى لتجديد اوضاع الحياة على انماط معينة تصلح لها احكام معينة غير قابلة للتغيير .

او قل بعبارة اكثر صراحة : ان هدف الحملة الفكرية المطلوبة هو ان يقنع الناس بوجوب الاخذ بالنظرة العلمانية الخالصة في كل ما يخص بأمور معاشهم ودنيائهم ، وهي ان نفلح في هذا الا اذا اقنعتمهم بان الاسلام - دين كثرتهم - فيما عدا مسائل العقيدة والعبادة ، لا يتنافى مع النظرة العلمانية ، بل ليس من المفالة ان نقرر ان موقفه من امور دنيانا هو موقف علماني صرف .

لا بد ان الح على ان ما نحتاج اليه هو ذلك التفسير الفكري الجذري في فهم الناس لجوهر الدين ووظيفته . اما ما نفعله الان من الحلول الجزئية البعثرة ، وما نلجأ اليه من الحيل والمواريات ، فلن يكفي للتجمل بالتطوير الحضاري الذي نريده لمجتمعنا ، لان ذلك التطوير الحضاري تحول دونه او تعرفل خطاه هذه الاوضاع العتيقة التي لا تزال تسود اقطارا من عالمنا العربي ، او لا تزال رواسيها تنوق عجلة التغيير في الانظمة الجديدة التي قامت في اقطار اخرى .

فهذه الاوضاع والرواسب تستند سلطتها على قوانين نجلدها بين امرين : اما انها قوانين مدنية وتجارية وجنائية مستمدة من اقطار اوروبية كانت تخضع للنظام الراسمالي في الوقت الذي بلغ فيه اتم سطوته ورعوثته ، او من القانون الهندي الذي وضعه المستعمرون البريطانيون لمستعمراتهم الكبرى ، واما انها قوانين للاحوال الشخصية مستمدة بوسيلة او باخرى من مراجع فقهية عتيقة تقوم على اوضاع ابلاها القدم ولم تعد تصلح لمجتمع حضاري متطور . وكلا النوعين من القوانين محتاجا امس الحاجة الى الاصلاح او التغيير . لكن الحاجة الاولى والعظمى التي تصطبم بها كل محاولة للاصلاح او التغيير هي الحاجة الدينية ، سواء في الميدان السياسي ، والميدان الاقتصادي ، والميدان الاجتماعي . بل ان محاولتنا للاصلاح والتجديد في ميادين الفن واللغة والادب تصطبم اول ما تصطبم بالحجة الدينية .

امام تلك الحاجة الدينية ، التي تستخدم ذريعة لاستبقاء اوضاعنا الرجعية ، ليكن تفنيدينا الاخير ، تفنيدينا النهائي الدامغ ، هو ان نكرر تلك القولة الرائعة التي قالها نبينا ورسولنا الكريم ، عليه صلوات الله وسلامه ، حين حملته نزاھته وامانتھه على ان يعترف بخطاه في مسألة تاثير النخل ، فقال لاصحابه تلك القولة الخالدة القيمة بان تكون شعارنا : « انتم اعلم بأمور دنياكم » . نعم ، نحن اعلم بأمور دنيانا ، اعلم بها من كل فقهاتنا وعلمائنا ، من سلف منهم ومن خلف .

الاستعمار

وازمة التطور الحضاري في الوطن العربي

بالقوة دون استخدامها ، وعن طريق استخدام قوته الاقتصادية للسيطرة الاقتصادية ولسلب الموارد الطبيعية في الوطن العربي ، ولفتح الاسواق العربية للبضائع الغربية ، ولتقبل أي محاولة لتقوية الاقتصاد القومي والتصنيع ، ولتمطيل التعامل الاقتصادي الطبيعي بين البلاد العربية والاسيوية والافريقية واخيرا للتضييق على الحضارة العربية التي استندت الى التعاليم الاسلامية ، وذلك عن طريق التبشير والاساليات العربية التي تسترت احيانا بغطاء تربوي او صحي ونستطيع ان نقول بان محاولات خنق مصر في اوائل القرن التاسع عشر ، والتضييق على دول المغرب والخليج ، وبداية التدخل الغربي في سوريا ولبنان وفلسطين دون الاحتلال العسكري توضح التدخل الاستعماري في المنطقة وهذا ما اعنيه بالاستعمار الغير مباشر . وكان لهذا النوع من الوجود الاستعماري اثار عديدة سأتكلم عنها فيما بعد .

(٢) الاستعمار المباشر والذي تم باحتلال المنطقة عسكريا وبالتالي تسييرها سياسيا وثقافيا واقتصاديا بحيث تخدم اهداف المستعمر وكان لهذا الوجود الاستعماري اثارا اخرى تختلف عن سابقتها .

(٣) الاستعمار الاستيطاني والذي تم باحتلال اجزاء من الوطن العربي عسكريا وبالتالي القبض على زمام الامور بها ، واحلال اجناس اوربية ومختلفة بدل المواطنين كما كان الحال في الجزائر والى حد ما في ليبيا وفلسطين ، وكان لهذا الوجود الاستعماري اثار اكثر خطورة على الحضارة العربية ومستقبلها من سابقتها .

٣ - روج المؤرخون الغربيون ومن جاراتهم من مؤرخي العرب الذين تملنوا عليهم فكرة خطيرة جدا تتعلق بان العالم العربي قبل الوجود الغربي او قبل التحدي الغربي ، كان في سبات عميق . حضاريا تجدد في القرون الوسطى ، وان اوضاعه السياسية والاجتماعية كانت على درجة عالية من الاستقرار نتيجة لتسلط سياسي واجتماعي لفئات معينة ، وانه بدأ يتحرك ويتسائل ويحاول التفسير اثر صدمة القوة الغربية . ورغم ان هذه الفكرة ما زالت مسيطرة على معظم ما يكتب عن العالم العربي ، الا ان البحوث والدراسات القليلة الجديدة التي رفضت الاسس الفكرية للتصور التاريخي الاستشراقي تدل دلالة واضحة على ان حركات التغيير في العالم العربي ، ومحاولات استئناف النشاط الفكري والسياسي سبقت الوجود الاستعماري في المنطقة ، وكان للوجود الاستعماري اثر سلبي على هذه الحركات الاصلية بحيث انه شوهها وحول وجهتها واهدافها وسلبيات اصلتها . والجدير بالاشارة اليه بأنه أصبح مسلما بها ، بان الفترة التي رافقت الوجود الاستعماري غير المباشر اطلق عليها العرب فترة النهضة ، وان كان لهذه التسمية دلالة ، فما هي الا التسليم الفكري للتصور العربي لما كان عليه العرب ولا حاولت الفئات المطالبة بالتغيير ان تصل اليه . وما علينا في هذا المجال الا ان نشير الى تلك الحركات التي سبقت هذا الوجود الاستعماري والتي كانت محاولات جادة لممارسة للنشاط الحضاري العربي او لاحداث تغييرات سياسية او اجتماعية من شأنها ان تحقق

١ - ان عنوان هذه الورقة الذي اختارته اللجنة التحضيرية يدل بحد ذاته على اهم اثار الاستعمار الغربي في الوطن العربي ، الا وهو قبول وتقبل نظريات تاريخية واجتماعية نشأت في اوربافي ظروفها الخاصة ومن ثم تم انتقالها الى شعوب العالم الثالث . فعندما نتكلم عن ازمة تطور في الحضارة ، نحن نسلم بان الحضارة « تسير من نقطة معينة ثم تنشأ وترتقي الى شكل اخر . وهذا النمط من التفكير انتقل الى العلوم الاجتماعية والانسانية من بدايته في العلوم الطبيعية والحيوانية ، فبعد ان كانت نظرية التشوهر والارتقاء الدارونية محاولة جادة لتفسير التغيرات الاساسية في النبات والحيوان ، انتقلت هذه النظرية من طريق سينسر وغيره من علماء الغرب الى تفسير التغيرات الاجتماعية والانسانية .

ويمكن للعلماء ان يتدارسوا هذه النظرية ويناقشوها نظريا الا انه معلوما لدى كثير من الناقدين الاجتماعيين في العالم الثالث ، وحتى في اوربوا وامريكا ، بان المجتمعات الغربية ، ومفكرها الذين ساهموا مساهمة فعالة في ارساء دعائم الاستعمار الغربي استخدموا وما زالوا يستندون الى هذه النظرية الدارونية الاجتماعية في محاولاتهم المتكررة ، على الصعيد العلمي والسياسي ، ان يمزوا بين التقدم في الغرب والتخلف في العالم الثالث . وما التغيرات المختلفة التي يستخدمها علماء الغرب وغيرهم في تصنيف المجتمعات المعاصرة ، الا محاولات مستترة لتأكيد صحة هذه النظرية الدارونية في العلوم الاجتماعية والانسانية . وما علينا في هذا المجال الا ان نشير الى بعض المصطلحات التي يجري استخدامها يوميا في الصحافة والكتب والجامعات الغربية والمثارة بها . فمن منا لا يعلم حقيقة ما يقصد به « بالتخلف » و« بالتحدث » و« بالتجديد » و« بالنهضة » (وبالتطوير) و« بالعلمانية » و« بالعقلانية » او « بالعلمية » ؟ اليس المقصود بكل هذه الصفات التي تتميز بها مجتمعات معينة ان نستنتج بان المجتمعات التي لا تجري عليها هذه الصفات تقليدية « رجعية » غير متطورة تغلب عليها التفسيرات الدينية والفقية ، وهذه بالتالي لا علمية ولا عقلانية . واليس المقصود بذلك ان نستنتج بان المجتمعات الغربية التي تتحلى بالصفات الاولى ارقى واكثر تطورا من المجتمعات الاخرى ، عربية كانت او افرو - اسيوية . واليس المقصود بذلك ان يحساول مسيرو هذه المجتمعات ان يتقبلوا هذه المقاييس وان يتبعوا سياسات وبرامج متكاملة تكفل تطوير مجتمعاتهم بحيث تساير النمط الحديث ! اذا سلمنا بصحة هذه النظرية جاز لنا ان نتصور ان هناك ازمة « تطور » حضاري في العالم العربي ، وان الاستعمار ساهم مساهمة فعالة في احداث هذه الازمة . الا انني اختلف في تصوري لما يجري في الوطن العربي على الصعيد الحضاري وسأحاول في الصفحات التالية ان اوضح مفهومي لازمة الحضارة في الوطن العربي .

٢ - الوجود الاستعماري في الوطن العربي

اتخذ الوجود الاستعماري في الوطن العربي اشكالا مختلفة لا بد من تحديدها :
(١) الاستعمار غير المباشر الذي تم عن طريق استخدام التهديد

الا ان المهم في كل هذا ان ازمة الحضارة في الوطن نشأت ابان هذه التغيرات الجوهرية في بنيت المجتمع العربي وفي منطقاته. وعلينا ان نشير هنا الى ان الدعوة الحضارية والاجابة الحضارية اثناء هذه الفترة جاءت مناسبة لهذا التمزق الفكري . اذ اننا نلاحظ ان ما اصططننا على تسميته « بالصلحين العرب » انقسموا فيما بينهم الى قسمين رئيسيين : نعتقد مثلا ان جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده ، وخير الدين التونسي ومحمود فياضو ، ساهموا مساهمة فعالة في النهضة الحديثة الا انهم فكريا وحضاريا ينتمون الى مدرسة فكرية استمدت جذورها من الحضارة العربية الاسلامية، وبهذا جاءت دعوتهم استجابة اصيلة لجمل التساؤلات والقلق الفكري الذي ميز المجتمعات في تلك الازمنة . وبان واحد نعتقد بان بطرس البستاني ، وشبلي الشميل ، واديب اسحق كذلك ساهموا مساهمة فعالة في ارساء اسس العلمانية والعلمية في المجتمع العربي، ونعتبرهم مصليحين كذلك ، الا ان استجاباتهم اختلفت كثيرا عن تلك الاستجابات التي تميز بها الافغاني وعبده وغيرهما . بالرغم من ان هنالك فوارق جوهرية بين الفئتين ، الا انه من المعروف بان حوارا دائما رافق الانتاج الفكري لهذه الفئات ، مما كان له اثر حميد على ديمومة الصلة بين الفئات المثقفة . وبكتيف الوجود الاستعماري المباشر وتبنيه لتلك الفئات التي قبلت تصوراتها وقيمه انقطع الحوار ، وكان لسيطرة الستغريين السياسية والاجتماعية اثر كبير في تسيير المجتمعات العربية دون اعتبار لاصول العربية او الاسلامية فجاءت أنظمة التعليم ، والاقتصاد ، والسياسة تؤكد اهمية وحيوية الوجهة الغربية للمجتمع العربي ، وان الامل الوحيد للتقدم العربي يكمن في التقلب على تقليدية المجتمع وعلى قبول المنطلقات الفكرية والاجتماعية الغربية .

ويجدر بنا في هذا المجال ان نشير الى محاولتين لاستئناف الحوار بين الفئات المختلف دون ان يكون لاي منهما اثر ايجابي يذكر : محاولة علي عبدالرازق في كتابه « الاسلام واصول الحكم » والذي حاول عبره ان يؤكد بعض الاسس الاسلامية للحكم السياسي المعصري باشكاله المختلفة ، وبفض النظر عن صحة اقواله واخطاها، الا اننا نستطيع ان نعتبرها محاولة جادة في المحافظة على اصول المجتمع العربي الاسلامي ، مع تعديلات جوهرية في ممارسة الحكم السياسي . اما المحاولة الثانية فهي محاولة الدكتور طه حسين في « مستقبل الثقافة في مصر »، حيث تبني فكرة ارتباط مصر بالحضارة الاوسطية ، حيث أكد بان مستقبل مصر الحضاري يرتبط الى حد بعيد بالتيارات الفكرية والحضارية المنتشرة بالاسول الاوسطية ، وهو بهذا عنى حقا ارتباط مصر الفكري باوروبا ، وان لا امل لمصر - او لاية دولة اخرى في المنطقة ان تنهض وتتطور دون ارتباطها بالفكر والحضارة الاوروبية .

ان هذه المحاولات رغم جراتها الفكرية لم تسمح للمفكرين انذاك ان يدخلوا في حوار علمي واضح حول المستقبل الحضاري للوطن العربي . وكل ما جرى حقيقة ان انقسم المجتمع الى فريقين : فريق أكد الصلة العربية او الاسلامية للمجتمع العربي ، وربما كان هذا الفريق اكثر صحة من الآخر ، بينما استمر الفريق الثاني رغم هزيمته امام الجماهير بتكريس التنظيمات التربوية والاجتماعية والسياسية بحيث تؤدي في النهاية الى ارتباط العرب الحضاري بالغرب . ولا بد لنا هنا من ان نشير الى حركة ثالثة تبلورت حول افكار معينة ، ثم تطورت الى حركة سياسية ، وهي حركة القومية السورية التي نادى بالوجود السوري والشخصية السورية الفريدة، ورغم انها اعترفت بوجود اللغة العربية في سوريا الكبرى وبارتباط سوريا بالتاريخ العربي ، الا انها اكدت الميزات الخاصة السورية للشعب السوري . وتستطيع ان نقول بان الفكرة السورية في منطقة الهلال الخصيب كانت محاولة جادة للاجابة على التساؤلات الحضارية

قدرا اكبر من العزل والحرية والتكامل الاجتماعي. فحركة الوهابيين في نجد ومنطقة الخليج ، الحركات المتكررة لاحداث تعديلات في نظرية وبنيت المعرفة في مصر عن طريق تعديل وتوسيع برامج الازهر ، وحركة ظاهر العمر في فلسطين ، والشهابيين في لبنان ، ومحاولات لعلم المجتمع في الجزائر وتونس بوضع حد للفصل الكامل بين الحاكم الشرقي - التركي والمواطن العربي ، كلها جاءت قبل الوجود الاستعماري والتحسين الغربي المباشر . والجدير بالنظر ان هذه الحركات جاءت نتيجة لاحساس داخلي بضرورة تعديلات في لبنات المجتمع وبضرورة استمرار حيوية الحضارة العربية استنادا الى اصولها الفكرية الاسلامية . وعلينا ان نلاحظ ايضا ان التدخل الاستعماري جاء بعد ان اوشكت هذه الحركات على النجاح . فاحتلال الجزائر مثلا تم بعد فترة انتاجات اجتماعية ضخمة كان من شأنها ، لو لم يتدخل الاستعمار ، ان تعيد للجزائر حيوية الفكرية والسياسية وارتباطاته بالمنطقة العربية . ونستطيع ان نضيف الى هذا بان التحول الاستعماري غير المباشر الى احتلال عسكري مباشر جاء في الكثير من الحالات ، وربما كان رد فعل طبيعيا للاستعمار لانجازات اجتماعية وسياسية وفكرية كان من شأنها ان تقوي شوكة هذه المجتمعات . ونستطيع في هذا المجال ان نشير الى ان الاحتلال الانكليزي لمصر والاحتلال الفرنسي لتونس جاء بعد ان نجحت الفئات الوطنية في مصر وتونس في وضع اسس طيبة للحكم الوطني ، اذ ان الحركات الوطنية والفكرية في مصر وتونس عبر القرن التاسع عشر صارت الفئات الحاكمة للحصول على مزيد من حرية العمل والفكر ، ولتحديد الحكم المطلق للولاة فيها ، ووضع اسس دستورية وتشريعية كفيلة بالمساهمة الشعبية في الحكم . وكذلك الحال في سوريا ولبنان اذ ان الحركة القومية العربية التي صارت السلطة التركية وصلت الى مرحلة تسمح لها بالسيطرة ابان الحرب العالمية الاولى ، وبدل ان تستقل هذه البلدان عن الامبراطورية العثمانية ، كان لها ان تخضع للاستعمار البريطاني والفرنسي وان تصارعهما للحصول على الاستقلال الذي هدفت اليه سابقا.

{ - ان الحركات التي هدفت الى التغيير الاجتماعي والحضاري او السياسي في الوطن العربي قبل التحدي الغربي استلهمت التراث العربي والاصول العربية في تحديد وجهتها ، واعتقدت بان هذه الاصول كفيلة باحداث التغيير المناسب بحيث تعيد للمجتمع العربي حيويته الفكرية والسياسية والاجتماعية . الا ان الوجود الاستعماري غير المباشر اضاف الى هذه الاصول والاسس ، اسسا اخرى غريبة . وكان للقوة الاستعمارية اثرها الواضح في احدث تغير جوهري في تصور الطريق الى المستقبل ، فما كان للفئات الحاكمة ، وللمفكرين الذين خدموا هذه الفئات ، الا ان يتقبلوا بعض التصورات الغربية كاساس للتطور . فجاءت التنظيمات الجديدة مقتبسة من الغرب بحيث تكفل في تصور الحاكم في الوطن العربي ، تجديد وتقوية المجتمع فجاء الجيش والمصنع وملكية الارض ، والتنظيم الاقتصادي وانظمة التعليم ، والقوانين الجديدة كلها مستوردة من نظام غربي معين. وكان لهذه التنظيمات اثرها الكبير على الجوار الفكري الذي ميز العالم العربي منذ القرن التاسع عشر . فبدل ان يكون هناك نظام تربوي واحد للمجتمع، واجه المواطن نظامين مختلفين اختلافا كبيرا: نظام يستند في اسسه المعرفية والتنظيمية الى اصله العربي ، ونظام تربوي يستند الى اصله الاسلامي العربي . وقد عرف المواطن بانه ان اراد ان يصل الى القمة الاجتماعية - الاقتصادية عليه ان يتقبل النظام الجديد . وكان لهذا التطور اثر خطير على المستقبل العربي ، اذ انه كرس التصنيف الاجتماعي والسياسي في المجتمع بحيث سمح للقلة التي تثقت غربيا ان تسيطر في النهاية على الوطن العربي، وساهمت بايجاد نظامين متوازيين في المجتمع لينشيء اجيالا موازية لا يربطهما ببعض الا اضعف العلاقات . ونحن نتعلم جيما كيف نظرت القلة المستغربة الى الاثرية الساحقة في المجتمع

التي انتشرت في هذه المنطقة . وكما لم يكن لملي عبدالرازق ولطه حسين ان ينجحا في مصر ، لم يتسن للحركة السورية ان تنجح في منطقة الهلال الخصيب .

ـ ربما يحدود فشل هذه الحركات الفكرية الى طبيعة الاوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت المنطقة العربية في القرن العشرين . اذ ان الوطن العربي فقد استقلاله وتمزق شمله ، ولم يعد الحوار المطلوب حوارا حرييا داخليا بين فئات تتصارع لرسم المستقبل العربي ، بل اصبح صراعا محليا ـ غريبا على الصعيد السياسي والعسكري . فحركات المقاومة السياسية العسكرية نشأت للقضاء على السيطرة العسكرية السياسية للمستعمر الغربي . ورغم حرص حركات المقاومة على الاستقلال السياسي للاجزاء المختلفة للوطن العربي ، فانها قبلت بمبدأين خطيرين : الاول انها اعترفت بمقاييس الاستعمار ومعايير الحضارية ، وبذلك قبلت فكرة التخلف والتقدم ، وادعت بانها اقدر من الاستعمار على تطوير المجتمع العربي بحيث يصبح اكثر حداثة وتقدما . اما المبدأ الثاني ، وقد قبلته تدريجيا ، فهو مبدأ التجزئة العربية وقبولها فكرة الدول المستقلة . وهنا نلقت النظر الى الفرق الجوهرية بين اي حركة هدفت الى التغيير قبل الاستعمار وبعده . اذ ان الحركات السابقة انطلقت من منطلقات عربية ـ اسلامية ، وهدفت الى تغيير شامل في الوطن العربي ككل ، بينما نجد ان الحركات الوطنية التي رافقت وحلت محل الاستعمار انطلقت من منطلقات عربية ـ غربية ، وهدفت اصلا الى تحرير ذلك الجزء من الوطن العربي الذي نشأت فيه . ولا نود ان نقول بانها رفضت فكرة الوحدة العربية او وحدة الوجود العربي ، الا انها مع ذلك مارست هذا الرفض على الصعيد العملي . ونستنتج من قولنا هذا الحركات القومية العربية الكبيرة كالبعث والناصرية او القوميون العرب مثلا . وتعود اهمية هذا الاختلاف بين الحركات القديمة والجديدة حضاريا الى حقيقة ملموسة بانعدام الحوار الحضاري على المستوى العربي ككل . اذ ان ما نلسمه اليوم وما نعرفه هو ان الثقافة العربية في المغرب مثلا مجهولة لدى الدول الشرقية ، وان التساؤلات الكثيرة الدائرة في دمشق يجعلها المواطن او المثقف التونسي ، وان الانتقادات الحضارية في الجزائر تكاد تكون مجهولة في الجزيرة العربية . وتكاد تكون هذه الحقيقة عكس ما كان يجري في القرن التاسع عشر مثلا . اذ ان حركة التغيير في تونس كان لها صدى في لبنان ، وكان من الطبيعي للشيخ محمد عبده ان يقف في تونس ليتحدث الى النخبة الاسلامية ويتعرف على حقيقة ما تشهده هذه النخبة . والتجزئة السياسية اذن والتي احدثها الاستعمار ، قبلتها ومارستها الحركات الوطنية التي استلهمت الحكم في هذه الدول . وبدل ان تحاول العودة الى ربط الامة العربية ولاستئناف الحوار الحضاري بين فئاتها المختلفة ، نجد ان الحكم الوطني بالغ في التشديد على استقلالية الوطن الصغير وبالسيطرة على وسائل الثقافة والاعلام في هذا الوطن ، مما ساعد على منع الحوار الثقافي والحضاري الذي يجب ان يجري على المستوى القومي .

ورغم ان التجزئة السياسية للوطن العربي ، والتي عجزت جامعة الدول العربية ان تغلب على اسوأ آثارها ، حرمت هذا الوطن من الاستفادة من العقل العربي ككل ، الا ان الحكم السياسي المحلي ربما يشكل خطرا اكبر على مستقبل الحوار الحضاري في هذا الوطن . اذ ان ما حدث نتيجة للوجود الاستعماري السياسي والفكري وتغلب التفكير الغربي هو ان الاوطان العربية قبلت باشكال من السيطرة السياسية ونظريات الحكم المستمدة من الفكر الغربي الليبرالي والفاشيستي والماركسي ، ولم يعد للفكر السياسي العربي الاصلي اي انعكاس في الحكم في العالم العربي الا في المناطق التي نعتتها التقليدية والشيخية . فان كان هناك حوار معاصر حول مستقبل الحاكم والواطن في هذا الوطن او ذاك فانسي لا ابالغ ان قلت بان هذا الحوار يقتصر اولا على تلك الفئات التي تثقت غريبا و تلك

التنظيمات السياسية التي استلهمت التنظيمات السياسية الغربية نموذجها لها . اما الممارسة الحقيقية للسياسة على الصعيد الشعبي في انفرى والجبال والاماكن الشعبية فلم تعد لها قيمتها الفكر او الممارسة السياسية . ورغم ان اهتمامنا في هذه الدراسة لا يتركز على السياسة ، الا انني اشير الى هذه الفجوة لوضح نقطة اساسية هامة ، وهي ان الفكر يرتبط ببيئته ويستمد اصوله من ممارسات الشعب وتاريخه ، وممارسات الشعب اين كان لا تنعكس في الفكر السياسي العربي المعاصر او ما ينشده هذا الفكر . ويعود هذا انفصل الى ان الفكر العربي اندي يفكر دوما لصالح «الشعب» حقيقة يفكر وينظر وهو يعتقد انه يحاور الفكر الغربي . فعندما يقبل الديمقراطية كاساس للحكم او التسوية او اي مذهب اخر ، يقبل هذه كما وردت اليه من الغرب وليحصل على قبول ورضى الغرب بأن واحد . ورغم ان هنالك محاولات جادة احيانا للربط بين الفكر العربي المستورد والاصول العربية كنعت الاشتراكية باشتراكية عربية ، فان الواقع ان الفكر العربي لم يعد الى التاريخ العربي ليبرس ويوضح الاسس الاشتراكية الاصلية لمجتمع عربي سابق . وكأنه باستخدام شعار معين اثبت الاصول التاريخية للفلسفة العربية المستوردة . واذا اردنا القول بان المجتمع العربي ، اوعلى الاول فئة منه تمارس الديمقراطية بطبيعتها ، علينا اذن ان ندرس علميا ممارسات هذه الفئة لنظهرها على حقيقتها . واستطيع اقول بانه ان كان للحضارة العربية مستقبل عربي ، فعلى الفكر العربي ان يقوم بمهمتين اساسيتين : المهمة الاولى ان يعيد كتابة التاريخ العربي من منظور عربي ومن بعد عربي ، بحيث يتمكن المواطن العربي اين كان ان يقف على حقيقة تاريخه بحسنانه وسيئاته . واما المهمة الثانية فان يدرس الواقع العربي ـ سياسيا واجتماعيا وحضاريا ـ على المستوى القومي والوطني والمحلي ، بحيث تكون مجمل هذه الدراسات منطلقة من منطلقات عربية وتسمح في نهاية الامر الى ان يلهم الواقع الفكر المعاصر . فان تحقق لنا هذا نكون قد قلبننا على اثرين سلبيين للاستعمار الغربي كما كرسه الحكم الوطني : اعادة الصلة التاريخية للمواطن العربي بين ماضيه وحاضره ، وعلى المستوى القومي والوطني والمحلي ، بحيث تكون مجمل هذه الدراسات التاريخية . وانايا اعادة الصلة الاجتماعية والسياسية التي تربط بين فئات المجتمع بحيث يستفيد الفكر من ممارسات الشعب ، بدل ان يستلهم ممارسات الغرب في تفكيره وفي نظيره . وتضع اهمية هذه النقطة في المثال التالي : يتكلم الكثيرون عن الصراع الطبقي في العالم العربي تاريخيا وافقيا ، الا انني اشك كثيرا في وجود دراسات عربية علمية توضح طبيعة الطبقات الاقتصادية التي تشكل منها المجتمع العربي . فهناك دراسة واحدة عن الصراع الطبقي في مصر ، وهناك دراسة عن الصراع الطبقي في العراق في عهد عبدالكريم قاسم ، ولا نعرف القليل او الكثير عن الطبقات الاقتصادية في تونس والكويت وسوريا والاردن الخ . . . فبدل ان يتكلم الفكر العربي عن الصراع الطبقي في المنطقة يجدر بنا تمهيدا لتوضيح صورة المستقبل العربي ان نتعرف علميا حقيقة الوجود الطبقي الحالي في المجتمع العربي . ويتكلم الكثيرون عن اندثار الفن المعماري العربي ، وتنقصنا الدراسات عن وجوده وامكانية المحافظة عليه مع العلم بان المهندسين العرب يدرسون العمارة في الغرب او مدارس اتخذت النمط الغربي نموذجها لها . نتكلم عن الفلاح العربي ولا نعرف عدده واختلاف انماط معيشته ، وانتاجه المادي والفني ونتكلم عن ضرورة تحديثه ، دون ان نعرف ما يمكن ان يساهم به في نمو الحضارة العربية . وهكذا .

ولا نقالي ان قلنا بان المستقبل الحضاري في الوطن العربي يعتمد اعتمادا اساسيا على ما يستمد الفكر العربي من حقائق الاوضاع العربية ، ومن الانسان العربي في ابداعه وفي قلقه وفي تقليده للفكر وفي مشاكله النفسية والاجتماعية لتشكل هذه اسس تصورات وتطويرة

في محاولاته لتفسير ما يجري في الوطن العربي او في ما يصوب الى تحقيقه .

٦ - ما اشرنا اليه سابقا ، ينطبق على اجزاء الوطن العربي ككل ، ويمكننا ان نعزو الكثير من المشاكل الحضارية الى الازار التي تركها الاستعمار المباشر وغير المباشر . ورغم ان كل هذا ينطبق على الاجزاء التي رزحت تحت وطأة الاستعمار الاستيطاني ، الا ان هناك اثارا اخرى لا بد من الاشارة اليها خاصة بالاطوان التي صارت هذا النوع من الاستيطان اذ ان الاخير لم يهدف فقط الى ما هدف اليه الاستعمار بشكل عام من تغيير وتشويه الحضارة العربية والاستغلال الاقتصادي بل حاول جاهدا ان يستأصل الحضارة العربية بكل مظاهرها من جذورها في هذه الاوطان . فقد حاول الاستعمار الاستيطاني في الجزائر ان يطمس اللغة العربية بكاملها ، وان يستأصل الدين والتراث الاسلامي وان يحول الاكثرية الساحقة من المواطنين الجزائريين الى طبقة كادحة فرنسية اللغة ، دون ان تشارك في السير الحضاري . كما حاول ان يستأصل الفن العربي والفنون الشعبية المختلفة . ورغم ان المحاولة الايطالية في ليبيا كانت اول وطأة منها في الجزائر ، فان المستوطن الايطالي كان يبغى نفس الهدف ، فحاول تدريجيا عرقلة النمو الفكري والتعليمي بحيث يتمكن في نهاية الامر من طمس العالم العربية الليبية . والمستوطن الصهيوني في فلسطين حاول ، ونجح الى حد بعيد ، ان يغير الوجه الطبيعي لفلسطين فهوّدها ، وهدم اثارها العربية واخذ جانا يضعف النفسية العربية للمواطن العربي الذي اصر على البقاء في فلسطين بعد الاحتلال . فبالاضافة الى ان هذا النوع من الاستعمار حرم المجتمع العربي ككل من مساهمة عناصر فعالة من اعضائه في الحضارة العربية ، وحرم هذه الاجزاء من الوطن العربي من معرفة اصولها وتراثها العربي ، فانه ساهم بمرور الزمن بايجاد شكوك في العقل والنفسية العربية في هذه الاماكن . وما نعرفه من دراسات تؤكد بان المواطن الجزائري اثناء فترة الاحتلال ، والمواطن الفلسطيني تحت الحكم الصهيوني تبني افكار المستعمر ووجهات نظره في طبيعة الارتباطات الانسانية والعلاقات السائدة بين الشعوب . وتدل هذه الدراسات بان المواطن العربي ينشأ في مجتمعات سياسية عنصرية قليل الثقة في حضارته وثقافته ، وبالتالي بمستقبلها ونجده اكثر تهافتا على تبني ثقافة وحضارة الشعب السائد ، ولا نستغرب ان مساهمته الضئيلة في السير الحضاري العربي . وهذا بالطبع لا ينفي استمرارية الرفض الحضاري للمجتمع المصري كما يتجلى في الادب والشعر المقاوم . الا ان هناك مشكلة اخرى ، اشار اليها الاخ عبدالله العروي في كتابه الاخير والمتعلقة باستخدام الصراع السياسي مع الاستعمار الاستيطاني لتحويل الصراع الحضاري القائم في المنطقة لخدمة الفئات التقليدية . فقد لاحظ الاستاذ العروي بان الصراع القائم حول مستقبل فلسطين يستخدم كذريعة في بعض المناطق لخلق الصراع الفكري ولتقوية الفئات السلفية التي عارضت الوجود الغربي بكل اشكاله . وان استمر هذا التيار السلوكي ، فلما لا شك فيه ان ما تبقى من حرية فكرية للنقاش حول المستقبل الحضاري سينقرض وسيكون له اسوأ الازار على الحضارة العربية . اذ ان ما ظهر في بعض البلاد العربية ان السلطات الحاكمة بها تبنت سياسات فكرية وحضارية وتربوية من شأنها ان تقوى شوكة الفئات السلفية وتضعف الحركات اللبرالية او الاشتراكية جريا وراء الثقة الشعبية . ويجدر بنا في هذا المجال ان نشير الى بعض ردود الفعل الفكرية للمواجهة العربية الاسرائيلية في حزيران ١٩٦٧ اذ تبين ان هناك تيارين فكريين حاولا ان يفسرا الهزيمة العربية : التيار الراديكالي والذي طرح جملة من التصورات للوضع العربي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والفكري اكدت بان الطريق الوحيد للمواجهة الناجحة تكمن في اختيار راديكالي للمستقبل

يتطلب التغيير الشامل وتقويض الاسس والتنظيمات القائمة ويتبنى انماطا ثورية جديدة كاملة . اما التيار الثاني فقد جاء اسلاميا عربيا فسر الهزيمة ببعد الاوضاع القائمة عن الاصول الاسلامية العربية وان المواجهة الناجحة تتم بالعودة والتمسك بهذه الاصول ، والظاهر بان الدول العربية اختارت بدائل اخرى تتميز بالمزج والخلط بين هذين النقيضين . الا ان الذين يخشون على المستقبل الحضاري العربي يعتقدون بان استمرار التحدي الاستيطاني سيؤدي الى مواجهة كاملة بين هذين النقيضين ولربما يؤدي الى سيطرة العناصر الفكرية السلفية على المجتمع مما يؤدي في نهاية الامر الى الافلاس الفكري . ٧ - حاولنا في الصفحات السابقة ان نشير الى الخلفية السياسية والفكرية لازمة الحضارة في الوطن العربي . وارىد الان ان اشير الى بعض الخطوط العريضة للمحاولة الناجحة لمعالجة هذه الازمة .

اصبح واضحا ان التقبل العربي - وبالتالي تقبل العالم الثالث - للتكنولوجيا الغربية ادى سابقا الى التسليم بالسيادة الفكرية والحضارية للغرب وان الميسرين لدفة الامور في العالم الثالث حاولوا جاهدين تبني العديد من الافكار والتنظيمات والمؤسسات الغربية . كذلك اصبح واضحا ان هذا الخلط بين مبادئ عامة وافكار وتنظيمات تتبلور بالمجتمعات الخاصة لا مبرر له . وفي النهاية فاشل . ان الاوان اذن ان يتدارس مثقفو العالم العربي في الاسس الفكرية والاجتماعية التي يمكنها ان تساهم في سير الحضارة العربية . ورغم ان الحرية الفكرية في الوطن العربي مقيدة بشكل عام ، الا ان المجتمعات العربية التي تتوفر لها هذه الحريات بإمكانها ان تساهم مساهمة طيبة في تشجيع النقاش الفكري لكل الاسور التي يحسن مناقشتها وتوفير الوسائل المادية والادبية والعنوية للمفكرين من سائر الاوطان العربية . فلماذا مثالا لا نؤسس اكاديمية عربية للبحث العلمي والتاريخي تكفل لنخبة من علماء العرب بشكل دوري حرية البحث والكتابة والنشر لتساهم هذه النخبة بايجاد فلسفة عربية اصيلة مستمدة من مجمل التراث العربي من شأنها ان تحدد طرق النمو العربي ، ولماذا لا نسمح لمثل هؤلاء العلماء ان يعيدوا النظر كاملا في نظم التعليم المعاصرة والمناهج المتبعة بحيث تصبح هذه ملائمة للتحديات العديدة التي يواجهها المجتمع العربي ككل اذ اننا نعلم بان انظمة التعليم في العالم العربي انظمة مستوردة ، وتنظيم المعرفة بها مستورد دون اصالة ومناهجها ضعيفة ، متباعدة لا تخدم التراث العربي ولا تخدم المستقبل العربي ، فلماذا لا نواجهها بجراؤوكفاءة دون اللجوء الى خيلاء نستورد من اليونسكو واسلافهم الذين ارسوا نظم التعليم العربي في القرن التاسع عشر ونظموا المعرفة فيها وهكذا .

لقد نجحنا في استعادة استقلالنا السياسي من المستعمر مع العلم باننا ما زلنا نواجهه بابشع مظاهره في فلسطين ، الا ان اثاره السياسية في تمزيق الوطن العربي الى اجزاء تحصر على استقلالها وبالتالي تمكثنا من التفاعل الطبيعي بين اعضائها ، وآثاره الفكرية والحضارية والتي شوهت الكثير من قيمنا والتي نجحت في تحويل الدفة الحضارية للمجتمع العربي ، وآثاره الاجتماعية التي ساهمت في خلق فجوة كبيرة بين فئة مستغربة واخرى متمسكة او مرتبطة في الماضي ما زلنا نعانيها . والى ان يصبح التاريخ والتراث العربي جزءا حيويا من الواقع المعاصر والى ان يستعيد العربي ثقته في حضارته الثقافية عن طريق الانجاز العربي ، والى ان يستعيد الوطن ارتباطات فئاته المتعددة بحيث يكون المواطن العربي بعيانه ومشاكله واماله محور الانتاج الفكري العربي سيقبى الوطن العربي في ازمته الحضارية التي اتينا لدراستها . وهناك اشارات عديدة تبشر بالخير منها هذه الندوة بالذات التي سمحت لعدد من المفكرين العرب بالمناقشة الحرة .

على بحث « الاستعمار وأزمة التطور الحضاري » للدكتور ابراهيم ابولقد

تعقيب

في بحثنا لازمة التطور الحضاري في الوطن العربي ودور الاستعمار في هذه الازمة يجب ان نعود قليلا الى الخلفيات التاريخية للاستعمار حتى نقيم مدى اثره في ازمة التطور الحضاري في بلادنا .

واعتقد ان الاستعمار الاوربي للعالم العربي لم يهاجم بقته هذه البلاد في القرن الماضي واوائل هذا القرن ليضع حدا لاستقلالها فحسب ، ولكن له خلفية تاريخية لها صلة قوية بالتطور الحضاري لاوروبا وصراع الحضارة مع العالم العربي . وواضح ان مهاجمة الجزائر سنة ١٨٣٠ ثم تونس ١٨٨٠ ومصر سنة ١٨٨٩ ثم السودان سنة ١٨٩٤ ثم المغرب سنة ١٩١٢ ثم تقسيم منطقة الشرق العربي الاوسط بين فرنسا وانجلترا بعد الحرب العالمية الاولى ، واضح ان هذه العملية الجريئة لم تكن فقط رغبة في احتلال هذه البلاد بل كانت الى جانب ذلك حلقة من حلقات اصطدام حضارة الغرب المسيحي بحضارة الشرق الاسلامي . وقد بدا هذا الاصطدام منذ الحروب الصليبية التي استمرت ما بين القرن العاشر والقرن الثالث عشر .

وتركت رغبة الاستعمار في الفكر الاوربي في القرن السادس عشر حين بدأت فكرة السلطة العليا تراود الاباطرة والرؤساء الدينيين والمدنيين في اوربا ، واخذت دول غرب اوربا وعلى الاخص اسبانيا والبرتغال تفتسمان الاراضي الاوربية ثم تطلعن الى ما وراء البحر ليمدوا امبراطوريتهم على افريقيا والامريكتين معا . فيما يخص الجانب العربي من افريقيا كانت المنطقة الغربية ، اي المغرب العربي ضحية هذا الهجوم الاستعماري اذ اخذ البرتغاليون يهاجمون المغرب منذ القرن الخامس عشر . وفي القرن السادس عشر كان البرتغاليون بالاتفاق مع الاسبانيين قد فصلوا المغرب نهائيا عن البحر باحتلال شواطئه الواسعة على المحيط بكل مدنها تقريبا كما احتلت اسبانيا شواطئ الجزائر من وهران حتى المرسى الكبير ، وحتى طرابلس في ليبيا تنفيذا للحلف الاستعماري الاسباني البرتغالي .

ولولا الحملة التي قام بها شعب المغرب في الربع الاخير من القرن السادس عشر والتي انتهت « بمعركة الملوك الثلاثة » في وادي المخازن في اغسطس ١٥٧٨ والتي قضى فيها نهائيا على الامبراطورية البرتغالية ، لولا هذه الحملة لتفسير وجه التاريخ العربي .

لم يكن الهدف من الحملة على شمال افريقيا العربية دفاعيا حتى لا يعود العرب الى الاندلس فحسب ، ولو ان هذا السبب كان رئيسيا ، وما يزال المغرب ، يعاني نتائجه في احتلال اسبانيا لسبتة

ومليية ، ولكنه الى جانب ذلك كان سببا اقتصاديا ، فقد كان البرتغاليون يستهدفون السيطرة على منافذ الطرق الصحراوية وابعاد كل منافس عنها ، والوصول من وراء ذلك الى السيطرة على ذهب السودان - الذي كان في يوم ما في يد العرب المغاربة - وحاولوا الى جانب ذلك الاستيلاء على منطقة سوس المغربية التي كانت اكبر حقل لقصب السكر والظن ، وكان المغرب ينتجها بكثرة ، وهكذا استولوا على مراكز الذهب الاقتصادية للمغرب ، فخنقوا المغرب اقتصاديا ووقع في ازمة لم يستطع معها مواصلة دوره الحضاري في المنطقة العربية الغربية ، كما لم تستطع الجزائر ولا تونس لهذا السبب .

لم يكن الاستعمار الاوربي الحديث الا حلقة من هذه السلسلة الطويلة ، فقد تطور العالم الاوربي صناعيا في القرون الثلاثة الاخيرة واخذت دول غرب اوربا تستفيد من المافرات الاسبانية والبرتغالية ، وتطور التفكير الاستعماري من عملية النهب الى عملية اكثر تعقيدا هي ما يمكن ان نسميه النهب الهائري اذ اصبح النظام العالمي الجديد يتركز في السيطرة على الارض المفتوحة لتحويل انتاجها من المواد الخام الى موارد لصناعة راسمالية توسعية ، واستنزاف اليد العاملة في شكل عبيد من افريقيا ، وتحويل انتاج اليد والارض الى مواد تجارية تعود بدورها الى الاراضي المستتبلة لتندب الذهب والمال على الدول المصنعة المستبلة .

وهكذا لم يكن الاستعمار عملية احتلال واستيلاء على الارض بدعوى الدفاع عن النفس عند الاوربيين الغربيين ، او لنصرة الكنيسة عندهم وعند الآخرين فحسب ، ولكنه تحول الى اخضاع الحضارات القديمة في العالم العربي بكل ما تقوم عليه من اسس ومفاهيم وصناعات لتفتح المجال امام الصناعات الفرنسية والانجليزية والاسبانية والبرتغالية والاطالية .

والواقع ان هذا التحدي الحضاري انزلق بالعالم الى تقسيم خطير . فقد اصبح الاستعمار كما يقول بيتر وورسلي في كتابه « العالم الثالث » نظاما عالميا اساسه الفتح ودعائمه القوة . والعالم الجديد لم يكن عائلة من الامم المنسجمة . لقد كان بشكل رئيسي غير متناسق ، ففي القطب الواحد وقفت اوربا بصناعاتها ، وفي القطب الاخر الامم التي حرمت من كل ميراث . ومن التناقض الظاهري ان العالم قد قسم خلال عملية توجيهه الى مناطق نفوذ والى فئسي وفقير » .

وتعدى التحدي هذا النطاق « ليصبح تفوق أوربا الطبيعي في نهاية القرن التاسع عشر ميذا ساريا لا مراء فيه . وقد حكم بالانحطاط والضعف على حضارات الشرق المتنوعة التي كانت محترمة يوما ما . حتى الأوربيين يطلعون في تبجح : ان رفا واحدا في مكتبة أوربية جيدة يعادل كل التراث الوطني للهند والجزيرة العربية . وكان لهذا التحدي اثره النفسي الخطير فان « تدويل » التفوق الكلي للحضارة الأوربية وتقبلها عامة هما اللذان ابقيا العالم غير الأوربي في حالة خضوع نفساني طويل الامد ، وليست القوة وحدها هي التي فعلت ذلك .

هذا هو التحدي الاول من الاستعمار الغربي للحضارة العربية ، وهو تحدي الرأسمالية الخطيرة التي زحفت على العالم تدمر في طريقها كل القيم الانسانية فتحلت الأرض ، واستعبد الانسان ، وتستغل الثروة وتقطع منافذ الاتصالات الانسانية لتحكمها لمصلحة نموها ، اي نمو الثروة الفردية .

ولكن هذا التحدي كان يهدف في طياته تحديا من نوع آخر . فقد كان القرن الثامن عشر والتاسع عشر اللذان تركز فيهما الاستعمار الأوربي في العالم يعبر عنهما بعهد النور ، ويصف ميشليه القرن الثامن عشر بانه « القرن العظيم » . ومن حق الحضارة الأوربية ان تفتخر بهذا القرن . فقد تطورت العلوم الطبيعية والكيميائية والرياضيات وعلم الفلك والعلوم الانسانية تطورا كبيرا وظهر امثال ديكارت ولول ونيوتن وجان جاك روسو وكانت وغيرهم من الذين ما تزال تقوم على كتبهم اسس الحضارة الفكرية . ويمكن ان نقول اننا دخلنا في بداية القرن العشرين منذ القرن الثامن عشر من حيث التطور العلمي . اذ اصبح الانسان يتعلم كل يوم شيئا جديدا على غرار ما واجهنا به حضارة القرن العشرين . ساد في هذا القرن الايمان بتقدم الانسانية وبدا الانسان ينسلخ من التعبد للماضي ، والانقياد المطلق لرجال الدين ولأكراء الخرافية والطقوس التي التصقت بالدين او استخدمها رجال الدين لابقاء سيطرتهم على المجتمع . وظهرت مفاهيم فلسفية جديدة ، في الفكر الديني والفكر المادي على السواء . كما ان القرن التاسع عشر سجل الايمان المطلق بالعلم واكتشاف الكون وانتصار العلم التجريبي النفعي . هذا بالإضافة الى تطور التقنيات العسكرية والملاحية والصناعية والانسانية .

القرن الثامن عشر والتاسع عشر اوجدا نوعا من النشبع والامتلاء في الحضارة الفكرية والمادية الأوربية . والمكب يولد مزيدا من الطامع والفكر المادي والتقنيات تولد مزيدا من التنافس . ومن ثم كانت الحروب بين دول أوربا بدأت اقليمية وانتهت دولية ، لمحاولة السيطرة على المحيطات ، وعلى القارات الاسيوية والافريقية ، استمرارا للامبراطوريات الاسبانية والبرتغالية . فبدأت محاولات الاستيلاء على الهند منذ بداية القرن الثامن عشر ، وتم هذا الاستيلاء سنة 1789 ونحن نعرف ماذا جره الاستيلاء على الهند من مشاكل استعمارية للعالم العربي باجمعه .

وهناك اذن تحد آخر ليس قوامه المال والقوة الصناعية ولكن قوامه العلم والحضارة الفكرية . النمو العلمي والفلسفي وتطور الحياة في الميدان التقني هو الذي جعل سادة أوربا من الفرنسيين والانجليز ينظرون بنوع من الاستخفاف للحضارات القديمة التي نشأت في الهند او على ضفاف البحر المتوسط الجنوبية والشرقية باعتبارها حضارة انتهت وتجاوزها الزمن ، ولم تصد غير مومياء تشد عقل الانسان بسحر غيبي الى الماضي وتفرقه في كثير من التضييل الخرافي .

هذه الحضارة التي نقلتها أوربا لا يمكن اغفالها في بحثازمة الحضارة في الوطن العربي ، ولو ان الأوربيين نقلوا معهم حضارتهم لهم ومن اجلهم ، ونقلوا بعضها لبحرونا ويؤثروا على قوة مقاومتنا ، كما فعل نابليون في مصر ، او ليستعينوا بهذه الحضارة الفكرية

في اكساف بلادنا والسيطرة عليها ، كما فعل علماء الانسانيات وهم يسربون الى المناطق المختلفة من بلادنا العربية ليكتشفوها جغرافيا وتاريخيا وانسانيا وحضاريا . وكانت تقاريرهم هي التي اعتمدت عليها جيوش الاحتلال وهي تشق طريقها في الجبال والادغال والصحاري .

الجانب الثالث من التحدي الحضاري الذي واجهنا به الاستعمار ، قصد الى ذلك او لم يقصد ، هو النظم السياسية والاجتماعية الجديدة التي تطورت في أوربا في القرون الثلاثة الاخيرة نتيجة للتطور النظري والعمل في هذه البلاد فنحن نعرف التطور الذي حدث منذ القرن السابع عشر بانجلترا في تطور نظام الدولة وظهور الفئات الاجتماعية من الاورستقراطيين والبورجوازيين والملكيين والداعيين الى الاشتراكية ، والعاملين في سبيل الديمقراطية والنظام التمثيلي . ونحن نعرف ان الثورة الفرنسية انبعثت من الاحتكاك بين هذه الفئات الاجتماعية التي تركزت في المدن التي كان فيها البورجوازيون مسيطرين ، وبدأت الطبقة البروليتارية تبحث عن وجودها نتيجة تطور الصناعة ، وفوق هؤلاء واولئك كان النبلاء واصحاب الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية ، ثم طبقة الفلاحين الفقراء والى جانبهم الاقطاعيون الكبار . هذا الخليط من الفئات الاجتماعية التي فتحت اعينها على عصر النور والعلم بدأت تفكر في نفسها وفي مصالحها وفي حقوقها الانسانية وكانت الثورة التي انتهت بالغاء النظام الاقطاعي في صورته القديمة والتي حققت الحرية والمساواة والعدالة ، واعلنت حقوق الانسان وحولت النظم الاقتصادية والتشريعية بعد ان وضعت السلطة التشريعية والتنفيذية في يد الشعب وحاولت اعادة النظر في توزيع الثروة ، ومكنت الفرد من حرياته المطلقة .

وعن الثورات الانجليزية والفرنسية نشأت الانظمة السياسية والاجتماعية المختلفة : الجمهورية بدلا من الملكية المقيدة بدلا من الملكية المطلقة الدكتاتورية ، الديمقراطية البرلمانية ، الافراع العام ، المجالس المنتخبة الخ .

هذا فكر حضاري انتقل اليها مع الاستعمار ، اراد الاستعمار ام لم يرد شعرنا بذلك نحن او لم نشعر . بل ان الاستعمار - والاستيطاني منه بصفة خاصة - اخذ يطبق هذه الانظمة في بلادنا ، فكان ينظم المجالس البلدية والفرف التجارية والنقابات وينظم انتخابات لمثلي المستوطنين الفرنسيين مثلا في المجلس الوطني الفرنسي بل المثلين للبلاد التي الحقها بالوطن المستعمر في المجلس كما كان يحدث في الجزائر .

هذه انظمة حضارية دخلت لبلادنا عن طريق الاستعمار ، سواء منها ما صنعه هو بنفسه او ما قلدها فيه . ودخلت بلادنا مع ما يتبعها من فكر تحرري تقدمي يهدف كما هدف الفكر الأوربي حينما اصطنع لنفسه هذه الانظمة - الى تطوير البلاد سياسيا واقتصاديا واجتماعيا على اساسها . وهي بدون شك تحد للانظمة الحضارية التي عاشت عليها بلادنا ردها طويلا من الزمان .

والتحدي الرابع نجده في التراث الادبي والفني والموسيقي الذي انتقل اليها مع الاستعمار ، فاخذ العالم العربي يتطلع الى ما ينتجه الادباء والفنانون والمثقفون على العموم من انتاج باللغات التي تعلموها عن طريق الاتصال الذي اوجده الاستعمار ، ويتأثرون بالفنون المختلفة من مسرح وموسيقى وفنون تشكيلية وصحافة وطباعة الخ . وهو نوع من التحدي للحضارة العربية التي لم تعرف من هذه الفنون الا التراث الادبي والموسيقي والتصوير الذي نصرف .

والتحدي الخامس نجده في الفكر الاشتراكي الذي انتقل اليها

نهضة نشأت في مصر بعد ذلك .

ولعل احدا منا لا يستطيع ان ينكر ان افكار الثورة الفرنسية قد دخلت مصر عن طريق الجيش الغازي : جيش نابليون سنة ١٧٩٨ وان العلماء الذين صحبوه قد نقلوا الكثير من مكتسباتهم العلمية - ارادوا او لم يريدوا - الى مصر ، وان البيان الاول الذي اصدره نابليون في الاسكندرية باسم الحكومة الفرنسية يحمل بعض افكار الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة والعدالة ، ثم التبشير بمبدأ الخلاص الذي وجد فيه المصريون فكرة الخلاص من الممالك ، ولم يجدوا فيه بالطبع الخلاص العملي على يد الفرنسيين ولا على يد الاحتلال الفرنسي او الانجليزي بل ان الاحتلال الفرنسي اوحى للمصريين بفكرة المقاومة لهذا الاحتلال نفسه . ذلك ان نابليون اجنبي غريب غير مسلم ، ولا يمكن الا ان يكون كما قال الجبرتي شاهد العصر « انعكاس الطبع وعموم الخراب » .

وما من شك في ان السنوات القليلة التي قضاه الفرنسيون في مصر قد اثرت في نظام الحكم الذي اقامه محمد علي بعد ذلك ، ولو ان الحاكم المطلق لا يمكن ان يستفيد من التجارب ، ولو كانت مثل التجارب التي اتى بها عصر التنوير . ونحن لا ننكر الاثر الذي تركه الحكم التركي في العالم العربي ، وخاصة في مناهضة استبداد السلطة والتطلع الى حكم ديمقراطي . فكله من نتاج الحكم الاجنبي سواء كان تركيا او فرنسا او انجلترا .

هذا النحدي الحضاري في مظاهره المختلفة التي تحدثنا عنها صاحبنا نعد من نوع اخر وضع اللقاء الانساني ، انذاك ، حول حضارة انسانية واحدة في شبه المستحيل فند انتشر الاوروبيون في الشرق والغرب وحتى في اوروبا نفسها تدفعهم روح الفتح والغزو . اكتملت لهم الوسائل الفكرية والفلسفية والعملية والتقنية ، وفجروا صراخهم الداخلي - بين انجلترا وفرنسا مثلا - فيما وراء البحار ، فاحذوا يتنافسون على الهند مثل ما تنافسوا على امريكا وما بين امريكا والهند وما يقع في طريق مراكز الامبراطوريات هذه ، ويصفون حساباتهم بالحروب ، التي تنتهي بغالب ومغلوب ، ولكنها تنتهي مهما يكن الغالب باحتلال مستعمرة جديدة . وكان الوطن العربي ضمن هذه المستعمرات المحتلة . ولكنهم كانوا ينظرون الى هذه المستعمرات نظرة احتقار واستخفاف ، ويعاملونها بما يتبع الاحتقار والاستخفاف من اضطهاد واستغلال . فقد اخذوا يؤمنون بانهم وجدوا هذه المستعمرات اقواما متخلفين في الحضارة وفي بيئتهم لاهوتيين ، بينما كانت الفلسفة الاوربية يميزها العقل العملي ، والوسائل العلمية التي يستخدمونها تطبقها التجربة .

وقد سيطرت روح الاستغلال والربح والاضطهاد على روح تكوين الانسان وتطوره التي بدأت في القرنين السادس عشر والسابع عشر . فلم تعد الحضارة مطبوعة بطابع الروح العلمية الحقيقية حتى داخل البلاد الاوربية نفسها ، ولذلك كان نشر المعرفة والحضارة الفكرية انما ياتي غفويا عن طريق الاقتداء والتقليد من المستعمر للمستعمر ، او عن طريق الضرورة التي تدفع بالمستعمر ان يرفع من شأن المستعمر حتى يحقق الهدف كاملا وهو الاستقلال الكامل .

وهكذا نشأ بين الفريقين : سكان البلاد الاصليين والمهاجرين من الاوروبيين صراع بدأ بالرعب والكرهية وسوء الظن لينتقل بعد ذلك الى القطيعة حتى في المجال الحضاري ، ومن القرنين الماضيين في صراع رهيب . اذ بدأ الاستعمار الاوربي يهاجم الهند في مطلع القرن الثامن عشر عن طريق شركة الاستغلال الانجليزية (شركة الهند الشرقية) وشركة استغلالية فرنسية ، وانتهى الصراع بين الفرنسيين والانجليز بانتصار انجلترا سنة ١٧٨٩ . وضاعت قوة الصين واستغلالها وخبت شمس حضارتها العظيمة في اواخر القرن ، وبقيت اليابان

الاتصال الفكري بالثورات الاوربية وخاصة ثورة اكتوبر ثم مكن له في الوطن العربي بعد الحرب العالمية الثانية وعلى اثر انتصار الاتحاد السوفيتي على الجيوش النازية والتفتح الذي شهدته هذه البلاد بعد الانزال الستاليني ، ثم بعد الثورة الشيوعية في الصين وانتصار الماوية في الشرق الاقصى بعد حرب فيتنام .

هذا الفكر الحضاري ليس اتجاها سياسيا فحسب ، ولكنه الى جانب ذلك اتجاه فكري فلسفي اقتصادي يمكن ان نقول انه اقوى فكير يمكن ان يصطلم مع الحضارة العربية الاسلامية التي عاش عليها الوطن العربي في تاريخه .

هذه جوانب من التحديات ليست كلها سلبية ، ولكن الجانب الايجابي فيها لا يقل عن الجانب السلبي ان لم يكن يفوقه بكثير . وخلاصة هذا الجانب الايجابي ان الاستعمار وصلنا بالعالم وبالحضارة الحديثة ، وبالفكر المتطور الحديث .

هل كنا سنصل دون واسطة الاستعمار ؟

سؤال اعتقد ان الاجابة عنه لا تجدي . فلم تكن في حاجة الى المؤرخين الاستعماريين ولا الى المستشرقين ليفتحوا اعيننا على الجانب الايجابي في الحضارة الاوربية التي نقلها الاستعمار لبلادنا . ولم تكن في حاجة الى « الدراسات والبحوث القليلة الجديدة التي رفضت الاسس الفكرية لهذه النظرية ، والتي تدل دلالة واضحة على ان حركات التغيير في العالم العربي ، ومحاولات استئناف النشاط الفكري والسياسي سبقت الوجود الاستعماري في المنطقة » كما يقول الاستاذ المحترم الدكتور ابراهيم ابولقد .

فالفكر الفلسفي الذي قامت عليه حركة الوهابيين المنطلقة اساسا من الفكر المتحرر لابن تيمية ، والحركات التي قامت في الازهر او في فلسطين او عند الشهابيين في لبنان او الصراع الذي كان بين الحكم التركي والشعب في مصر والجزائر وتونس كل هذه الحركات التحررية لا يمكن ان تعتبر بديلا للتحدي الحضاري الذي واجهنا به الاستعمار وهو يقتحم الوطن العربي .

وما نلكن اننا في حاجة الى التدليل على ان مسيرة الثورة الوهابية في الجزيرة والسوسية في ليبيا والشهابية في لبنان لم تكن لتفتح اعيننا على حضارة القرن العشرين ، ولم تكن لتوجد ازمة حضارية نعانها في حياتنا وندرسها في هذه الندوة .

ويقول الدكتور ابراهيم : « ان الاحتلال الانجليزي لمصر والاحتلال الفرنسي لتونس جاء بعد ان نجحت الفئات الوطنية في مصر وتونس في وضع اسس طيبة للحكم الوطني ، اذ ان الحركات الوطنية والفكرية في مصر وتونس عبر القرن التاسع عشر صارت الفئات الحاكمة للحصول على مزيد من حرية العمل والفكر ولتحديد الحكم المطلق للولاة منها ، ووضع اسس دستورية وتشريعية كفيلا بالمساهمة الشمسية في الحكم .

ولعل الدكتور ابراهيم في حاجة الى كثير من الحجج ليؤكد ان هذه الحركات ذاتية وليقرر ان النفوذ الانجليزي في مصر لم يبدأ سنة ١٧٧٥ حين نال الانجليز الترخيص لهم بالدخول الى مرفأ السويس ، وحينما انشأوا قنصلية بالقاهرة في السنة التي تليها ، وحينما اخذ منذ ذلك التاريخ المبكر الضباط الانجليز والموظفون والتجار يعتمدون السويس في طريقهم الى الهند عبر الصحراء . ثم حينما ركز الفرنسيون لينافسوا الانجليز ، مثل هذه الامتيازات بعد ذلك بنحو عشر سنوات فقط ، وحينما اخذ الفرنسيون منذ ذلك التاريخ يفكرون في احتلال مصر ، وحينما كون الفرنسيون لانفسهم امة خاصة داخل الدولة المصرية بنظمها وامتيازاتها يرأسها القنصل . ولعله ايضا في حاجة الى كثير من الجهد ليؤكد ان هذا الاستعمار المنع لم يكن له تاثير مباشر او غير مباشر في اية

ايضا في نفس الفترة . وهكذا تعرضت الحضارات الثلاث الكبرى في وسط وشرق اسيا للكسوف ان لم نقل للانهايار . وفي نفس الوقت بدأ الهجوم على حضارة الشرق العربي ، بدأ الانجليز يداعبون مصر في سنة ١٧٧٥ وبدأ الفرنسيون بعد ذلك بعشر سنوات وتدخلوا في اسطول الفرنسي في أحد موانئ تونس سنة ١٧٨٤ ونالوا امتياز احتكار صيد المرجان وانتاشاؤا وكالة تجارية في بنزرت . ثم جاء الهجوم على الجزائر سنة ١٨٢٠ . وبدأ سقوط اوراق الوطن العربي واحدة بعد الاخرى حتى تعرت الشجرة في الربع الاول من القرن العشرين .

نحن اذن امام مواجهة خطيرة بين حضارة قديمة معتمدة على اصول صالحة للبقاء ، وصالحة كاطار لنمو عقلية جديدة ومفاهيم حضارية جديدة هي الحضارة الاسيوية الابريقية العربية التي يطبعها الاسلام ويفتح آفاقها على فكر متفتح ولكنها أصبحت حضارة ذاوية منكوشة تعتمد على اناضي وتخاف من المستقبل ، وبين حضارة جديدة متفتحة ذات آفاق اوسع ومتجهة نحو المستقبل ، تستخدم الوسائل التقنية التي تقرب منها هذا المستقبل .

وقد كان الوطن العربي حتى نهاية الحرب العالمية الماضية محكوما عليه بان يواجه هذا الصراع سلبيا ، لانه لم يكن يملك ان يختار السبيل التي يسلكها في تطوره الحضاري . ولكننا مع ذلك كنا نواجه - ونحن نلهم المستقبل - عقدا خطيرة في مواجهتنا لحضارة الخصم . ومن المؤسف ان تكون هي قد اتخذت منا موقف الخصومة . من هذه العقدة :

اننا كنا نخاف من الحضارة الجديدة لان اهلها ينتسبون الى عالم اخر دينيا وعرفيا ولغويا وحضاريا ، عالم دابنا على ان نسميه عالم الكفر بكل ما تجعل هذه الكلمة من مفارقة لعالمنا الذي كنا نعتز به وننشئ به في حماس ولهذا نحاول ان ندافع عن انفسنا ازاء الحضارة الحديثة حتى لا تفرقنا في عالمها الكافر . ومن سوء الحظ ان السذي زاد في تركيز هذه العقدة هو الاستعمار نفسه الذي حاول ان يقضي على اسس حضارتنا حتى الدينية منها واللقوية والفكرية وما حاول الاحتفاظ به من الحضارة الفنية كالانار والفولكلور والمين العتيقة ، انما كان بقدر ما يحقق اهداف الاستعمار ومصالحه واستغلالاته السياحية مثلا . ثم مما زاد في تركيز العقدة ان الحضارة التي حملها الاستعمار اقترنت بالجانب السيئ فيها : العنصرية ، والاستغلال الفكري ، والاغراق في المادية ، والراسعالية الاستغلالية ، ونهب الثروة الوطنية ، وتركيز الاقتصاد النفعي ، وحتى التعليم كان - في كثير من البلاد العربية - على حساب اللغة والدين والانسية والحضارة الوطنية . هناك اذن مركبات وعقد ازاء الحضارة الاوروبية الحديثة جاءتنا من انعدام الثقة بين الوطن العربي واروبا الاستعمارية .

والان بعد ان استقلت معظم بلاد الوطن العربي واصبحت تصنع مصيرها بنفسها ، هل يجوز ان نظل هذه العقدة متحكمة فينا ونحن نلهمس طريقنا نحو حضارة جديدة او نحو تجديد حضارتنا .

اذا كان للمخاوف القديمة ما يبررها فيجب في عهد بناء كياناتنا الجديد ان نتغلب على هذه المخاوف والعقد ، وان نتخلص منها وقد أصبح في امكاننا ان نتحكم فيما نقبله وما نرفضه من حضارة الغرب . واعتقد ان الانتصار على هذه العقدة لم يعد من حقنا فحسب ، ولم يعد واجبا علينا فحسب ، ولكنه أصبح في استطاعتنا لاننا بلفنا فيما اعتقد سن الرشد ، ليس الرشد السياسي فحسب ، ولكن الرشد الحضاري كذلك .

السح على هذه النقطة بالذات لاني لاحظت في بحث الدكتور ابو لغد ما اشعرني بان بعض هذه العقدة ما يزال متحكما في النخبة الفكرية . ولذلك فان ازمة التطور الحضاري ليست عملية تتعرضنا اثناء الممارسة فحسب ، ولكنها فكرية كذلك تتعرضنا اثناء التفكير في طريقة الخروج من الازمة .

من هذه النقط التي لاحظتها في بحث الدكتور ابو لغد والتي يحتاج فيها الرأي الى مناقشة :

اولا : حينما قال : « ان حركات المقاومة السياسية والعسكرية في الوطن العربي نشأت للقضاء على السيطرة العسكرية السياسية للمستعمر الغربي . ورغم حرص حركات المقاومة على الاستقلال السياسي لاجزاء المختلفة للوطن العربي الا انها قبلت مبادئ اساسيين . وبهنا في هذه المناقشة المبدأ الثاني الذي قال فيه : « نجد ان حركات المقاومة التي رافقت وحلت محل الاستعمار انطلقت من منطلقات عربية غربية ، وهدفت الى تحرير ذلك الجزء من الوطن العربي الذي نشأت فيه . ولا نود ان نقول انها رفضت فكرة الوحدة العربية او وحدة الوجود العربي ، الا انها مع ذلك مارست هذا الرفض على الصعيد العملي » . ويخلص من ذلك الى انعدام الحوار الحضاري على المستوى العربي ككل .

وهذه ظاهرة حقيقية يؤسف لها . ولكن لا ينبغي ان ننسبها لانطلاق غربي في التفكير ولا للرفض العملي لفكرة الوحدة او وحدة الوجود العربي بمقدار ما يجب ان نرجعها الى حقيقتها ، وهي التهاون في تسييق النشاط الفكري وفي التعاون بين مراكز الحضارة كالجوامع والمجامع ودور النشر واجهزة التثقيف والاعلام . الفكر الغربي لا يعرف هذه الحدود . ويمكن ان تقرأ الكتاب الانجليزي او الفرنسي في اي بقعة من العالم في نفس الاسبوع الذي يصدر فيه في باريس او لندن مثلا ، ولكن لا يمكن ان تقرأ حتى كتابك في المغرب لو صدر في بيروت او الكويت مثلا الا بالصدفة . ومثل ذلك يقال عن الحوار الحضاري على النطاق العربي .

المشكلة اننا لم نهجر انفسنا بعد للحياة في العصر الحضاري الحديث . ولا ينبغي ان نعلق تخلفنا في ذلك على المنطلق الفكري الغربي .

ثانيا حينما قال :

« ان ما حدث نتيجة للوجود الاستعماري السياسي والفكري وتغلب التفكير الغربي ان الاوطان العربية قبلت اشكالا من السيطرة السياسية ونظريات الحكم المستمدة من الفكر الغربي الليبرالي والفاشي والماركسي منه ، ولم يعد للفكر السياسي العربي الاصلي اي انعكاس في الحكم في العالم العربي الا في المناطق التي نعتتها بالتقليدية والشيوعية . فان كان هناك حوار معاصر حول مستقبل الحاكم والوطن في هذا الوطن او ذاك فانه لا ابالغ ان قلت بان هذا الحوار يقتصر اولا على تلك الفئات التي تثقفت غريبا او تلك التنظيمات السياسية التي استلهمت هذه الفكرة » ليخلص الى هذا التأكيد : « الواقع ان الفكر العربي لم يعد الى التاريخ العربي ليعيد ويوضح الاسس الاشتراكية لمجتمع عربي سابق ، وكأنه باستخدام شعار معين اثبت الاصول التاريخية للفلسفة الغربية المستوردة » .

في هذه الفقرة كثير من النظريات واستنتاجات لست على وفاق مع الدكتور ابراهيم حولها :

اولها : ان تغلب التفكير الغربي هو الذي جعل الاوطان العربية تقبل اشكالا من السيطرة السياسية والنظريات الليبرالية والماركسية . هذه الفكرة يمكن ان تقال في عالم معزول لا يعيش عصره . والعالم العربي لا يمكن ان يكون معزولا عن التيارات العالمية المذهبية والسياسية . فلا مندوحة له وهو يقرأ تاريخ اليونان ان يعرف شيئا عن الانظمة الديمقراطية عند اليونان او عن سيادة القانون عند الرومان ، فاحرى حينما يعايش نظم الجمهوريات الفرنسية المتعاقبة او النظام الديمقراطي الانجليزي او نظام الاممية السوفييتي او الحزب الوحيد في الديمقراطيات الشعبية الشرقية ، ولا مندوحة له عن ان يتأثر بالليبرالية الامريكية او بالماركسية كملذهب فلسفي وكتنتاج حضارة فكرية .

بين مجلس الأمة والسلطان وغير ذلك من الاسس الديمقراطية . وقد فاجأ الاحتلال المغرب قبل تنفيذ هذا الدستور وبداية المرحلة الديمقراطية . واحتجنا الى اكثر من نصف قرن لنسمع بمشروع دستور آخر للمغرب . وما يزال الوضع الديمقراطي مضطربا غير مستقيم . وكان الاستعمار الغربي هو السبب .

هناك اذن عسا وضعها الاستعمار في دواليب التطور الحضاري في الوطن العربي . ولكن ليس المسؤول عنها الفكر الغربي الذي تسرب الى الوطن العربي ، ومنه استمدت هذه الانظمة والتفكير فيها ، بقدر ما هو مسؤول الاستعمار الغربي و الفرق بين الرايين .

رابعا : يذهب الدكتور ابولقد الى ان التجزئة السياسية التي أحدثها الاستعمار قبلتها ومارستها الحركات الوطنية التي استلمت الحكم في هذه البلاد .

ورغم انني من الوجوديين العرب ، ومن الذين ناضلوا في سبيل وحدة المغرب العربي منذ الاربعينات ، ورغم ان بلادي المغرب كانت من اشقى البلاد العربية التي اصابها الاستعمار بالتفتت والتمزق فقسمت الى دول واقتطعت منها اجزاء وما يزال الاستعمار يحتل اجزاء منها ، رغم ذلك كله فاني اعتقد ان الاستعمار ليس مسؤولا عن التجزئة السياسية في الوطن العربي . فلم يكن هذا الوطن في يوم ما وحدة كاملة حتى في عهد الخلافة العباسية . حقا لقد مر الوطن العربي بوحدات افريقية . المغرب العربي في عهد المرابطين والموحدين وبعض فترات المرينيين ، مصر والشام في عهد الايوبيين وعهد محمد علي وابنه ابراهيم ، بلاد الشام في كثير من عهود التاريخ . وحقا ان الامبراطورية العثمانية وحدت البلاد العربية في مجموعة ولايات ، ولكن كل ذلك لم يعط الطابع الوحدوي السياسي لهذه البلاد جميعها . ولهذا فالوحدة التي عرفها الوطن العربي هي الوحدة الفكرية الثقافية الحضارية ، الدينية اللغوية ، وهي بدون شك اقوى من الوحدة السياسية او هي السبيل الى تحقيق الوحدة السياسية او اردنا ذلك . وهذه الوحدة لم يستطع الاستعمار ان يقضي عليها ، ولم يستطع الفكر الغربي الذي احبب النزعات الافليمية كالفرعونية والبربرية والفينيقية والزنجية .

معنى هذا ان الحركات الوطنية التي استلمت الحكم بعد الاستعمار لم تترك واقعا استعماري تبنته ولم تحاول تغييره ، ولكنها ورثت واقعا تاريخيا - ان صح التعبير - ستنتج في تغييره لو تبنت الامة العربية فكرة حضارية جديدة تقوم على اساس الامة العربية بالمعنى الحضاري الثقافي الفكري الاقتصادي لهذه الامة ، الا بالمعنى العرقي .

فماذا نريد ان نكون وما هي الحضارة التي نريد ان نبني . هذا هو جوهر الازمة .

نحن لا نستطيع ان نتخلص من كل هذه المظاهر الحضارية التي ولدت علينا مع الغرب بكل سيئاتها التي عرفنا وبكل محاسنها التي نفري . ولا نستطيع ان ننهزم امام التحدي الحضاري الذي واجهنا مع الاستعمار ، ولا نستطيع ان نتخلص من ماضيها وتراثنا ومفاهيمنا للحياة ، ولكننا لا نستطيع ان نتوقع حول هذه المفاهيم القديمة حتى لو اردنا ذلك .

هناك صدام بين التراث كما وراثناه في مظاهره الفكرية والاجتماعية والادبائية الفنية من ادب ورسوم وموسيقى وفنون شعبية ، وبين المعاصرة الحضارية كما وردت علينا من الغرب والشرق . وهناك صدام بين الانظمة التقليدية التي وراثناها في الحكم وفي الاقتصاد ، وبين الانظمة الحديثة المتمثلة في مظاهرها الديمقراطية الغربية او الدكتاتورية المقننة ، او الديمقراطية الاجتماعية ، وفي مظاهرها

القضية ليست قضية استعمار او تأثر بالفكر الغربي بمقدار ما هي قضية معاصرة ولا اظن الدكتور الا متفقا معي في ان حرصنا على التراث الحضاري والفكري والفني لا يمنعنا من ان نعيش عصرنا ، وان نتعامل مع المثلثات الحضارية لهذا العصر ، كما لو كانت منا والينا . ذلك لان القيم الحضارية الاصلية تختفي فيها الشرفية والغربية ، فهي قيم انسانية او اصيحت كذلك . ولهذا فهي ملك لنا جميعا ، اذا اقتبسنا منها - وليس لنا محيد - فليس ذلك ان الفكر الغربي الاستعماري ما يزال مهيمنا علينا . ولكن الافتباس ليس معناه الاندماج والتعبد واقتفال الفكر دون الاختيار السليم وتجاوز المظلمات التي قد لا تصلح لهذا المجتمع او ذاك والتخلص من التجارب - حتى الفكرية منها - المتجاوزة والتي برهنت عن فشلها .

ونانها حين يقول : « لم يعد للفكر السياسي العربي الاصل اي انعكاس في الحكم في العالم العربي » . او حين يقول : « ان الفكر العربي لم يعد الى التاريخ العربي ليدرس ويوضح الاسس الاشتراكية لمجتمع عربي سابق » .

وانا لا اعرف فكرا سياسيا عربيا اصيلا يصمد للبقاء بشكله القديم في العصر الحاضر . فكل نظريات الحكم التي عرفها العرب والمسلمون اندمجت واختلطت بالانظمة الجديدة على اختلاف اشكالها . وحين نقبس من الغرب فنحن لا نلقي تراث العرب الفكري في السياسة والحكم ، لان شورى النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه وعدالة العهرين يمكن تحقيقها جميعا مع الاشكال الديمقراطية البرلمانية مثلا ، ولا نكون في ذلك غريبين اكثر منا عربا او شرقيين . وبعدالية المسلمين الاقتصادية والاجتماعية تنشر ظلالتها على الاشتراكية المعاصرة ، ولكن لا يمكن العودة الى مجتمع عربي سابق الا اذا الفينا الزمان وعشنا منطوبين على انفسنا . والتفتح الحضاري لا يسمح لنا بذلك .

نعم من الجائر ان تكون لنا انظمتنا الديمقراطية مثلا التي تتفق مع حاجياتنا وتساهم في النهوض بمستوى الحكم عندنا على اسس عربية اسلامية لتخرجنا من الانظمة الاقطاعية والقبلية والطائفية والمفسدية لتكون للشعب كلمته . والفكر الغربي لا يمنعنا من ذلك ، ان لم يكن يساعدنا على اجتياز عتبة الماضي المظلم والحاضر المنحرف المضطرب .

ثالثا : احب ان اوضح ان هناك فرقا بين الاستمداد الحضاري والفكري من الغرب وبين ما صنعه الاستعمار حينما حل ببلادنا . ولهذا فانا متفق مع الدكتور ابولقد حينما يقول : « ان محاولات استئناف النشاط الفكري والسياسي سبقت الوجود الاستعماري في المنطقة ، وكان للوجود الاستعماري اثر سلبي على هذه الحركات الاصلية بحيث انه شوهها وحول وجهتها واهدافها وسلبيها اصالتها » .

فقد اوقف الاستعمار على الاقل تطور انظمة الحكم في العالم العربي جميعه والاهتلة موجودة في بحث الدكتور ابراهيم اضياف اليها مثلا واحدا غفل عنه ، هو الحركة الدستورية الديمقراطية التي قامت في المغرب على يد جماعة من المثقفين الذين اشتروا لمبايعة السلطان عبد الحفيظ سنة ١٩٠٨ عدة شروط ، منها الرجوع الى الامة والبعد عن الحكم الفردي المطلق ، والوقوف في وجهه الاستعمار والجيش الاستعماري الذي كان قد اخذ يهاجم المغرب من اطرافه على الحدود الجزائرية ، وفي شواطئ الدار البيضاء . ثم وضعوا مشروع قدموه للسلطان ليصادق عليه ، ويؤكد هذا الدستور استقلال المغرب ، والحريات العامة ، وحرية الراي والتعبير والنشر ، والزامية التعليم ، والمساواة في الحقوق والواجبات وضمان العدل ، كما ينظم السلطات

الاستعمار وازمة التطور الحضاري في الوطن العربي

يمر العالم العربي بمرحلة تحولات اجتماعية واقتصادية عديدة تحمل فيها القوى الوطنية والقومية على التأثير في الاحداث باتجاه تبديل الاوضاع المتخلفة التي اوجبتها السيطرة الاجنبية خلال فترة طويلة من الزمن ، والقضاء على حالة التخلف والتجزئة ، واضمة نصب عينيهما مستلزمات التطور الحضاري الحديث ، المادية والروحية ، مقتدية بالمحتوى الانساني والجوانب المضيئة في التراث القومي والحضارة العربية ، وفي خط معاكس لمخططات الاستعمار التي ترمي الى طمس مقومات الامة العربية وعزلها عن ماضيها المجيد لفرض الابقاء على حالة التجزئة القائمة حاليا والتي اوجدها الاستعمار وغذاها لكي يحافظ على اطول امس ممكن على سيطرته ومصالحه امتيازاته .

لقد عاشت الامة العربية منذ ما زوال الدولة العربية الكبرى عبر مئات السنين داخل اطار دويلات واقطار مختلفة ذات ظروف واوضاع متباينة ادت في نهاية الامر الى الخضوع الى السيطرة العثمانية التي دامت اكثر من اربعة قرون تميزت فيها المجتمعات العربية بحالة من الركود الفكري والاجتماعي والسياسي وضعها بمعزل عن التطور التاريخي للمجتمع الانساني ، فاوجدت بذلك المظاهر الاولى لحالة التخلف التي نعاني منها حاليا .

ان السيطرة العثمانية بمجملها كانت سيطرة ذات اساليب استغلالية بدائية ، لانها كانت قائمة على نظام اقطاعي قبلي يخضع لاقليية مترفة تستند بالاساس الى جباية الضرائب بمختلف الاساليب دون استثمار واسع ومنظم للوارد الهائلة الموجودة بحوزتها في البلدان الخاضعة لها .

وكان من شروط بقاء هذا النظام على الصمود الاجتماعي محاربة التطور الفكري والحريات العامة والتعليم ، والعمل على اشاعة الامية وضرب اي اتجاه للتحرر الفكري والسياسي .

ان هذه السيطرة العثمانية ادت الى عزل العالم العربي عن حركة النهضة الاوربية وما صاحب ذلك من نهوض وتطور فسي اوريا في مختلف النواحي العلمية والاجتماعية والسياسية والفكرية ، هذا العزل الذي دام حتى القرن التاسع عشر حين بدأت الاتصالات الاولى باوربا وبالحضارة الاوربية بسبب تطور النظام الرأسمالي الاوربي ونزعة الدول الاوربية في التوسع والسيطرة العالمية ، وبسبب التفسخ العتيد في النظام العثماني .

ان بداية الاتصال بالنهضة الاوربية في القرن التاسع عشر قد

ساعدت بعض المثقفين والضباط العثمانيين في الداخل والخارج على تحسس واقع التطورات العالمية الجديدة وعلائم الانهيار فسي الامبراطورية العثمانية ، فبادروا الى التجمع حول اهداف سياسية تطمح الى اجراء تحولات دستورية وادخال نظم حديثة للحد من الاستبداد والبروقراطية المركزية لترميم النظام الاستغلالي القائم . وكانت اهم هذه التجمعات هي « جمعية الاتحاد والترقي » التي نجحت اخيرا في اجراء بعض التحويلات بهذا الاتجاه في جهاز الدولة ، غير انه يحدث كثيرا في التاريخ ان ترفع فئة ما سداة الفئنة لينطلق قمقم لم تحسب له حسابا . وهكذا كان الامر في هذه الحقبة ، اذ ان دخول التيارات الاوربية الحديثة قد ادى الى الاسراع في نشوء افكار السيطرة الطبقية الجديدة لدى الفئات ذات الوعي في هذا الصدد ، ومن ثم الفئات التي اخذت ترتبط بالاساليب الجديدة في الاستغلال الرأسمالي . وبعدئذ ، شاعت هذه الفئات ام ابت ، ادت التطورات التقدمية النسبية والمحدودة التي اوجدها افكار جمعية الاتحاد والترقي الى نشوء وتطور الافكار القومية الشوفينية التركية التي تدعو الى السيطرة التركية على جميع شعوب الامبراطورية العثمانية ، اي العودة الى الاستبداد بأسلوب جديد . كما ادت بالمقابل الى نشوء وتطور الافكار القومية للشعوب المسيطرة عليها وخاصة الشعوب العربية التي تدعو الى الانعتاق من السيطرة التركية وایجاد الدولة القومية العربية ، وذلك كرد فعل للتيار القومي الشوفيني التركي وكذلك نتيجة للتاثيرات الهامة للافكار الاوربية التي توغلت في عقول المثقفين بسبب الاتصال باوربا ، ونتيجة التوغل الاوربي في المناطق العربية ، وهكذا اوجدت التطورات الداخلية في الامبراطورية العثمانية ، وبالتاثير العوامل الخارجية شروط زوالها وانهيارها الحتمي ، فبعد ان انحرفت جمعية الاتحاد والترقي عن اهدافها الاولى ونكثت بعهودها للشعوب غير التركية اخذ الاتجاه المؤيد للجامعة الاسلامية العثمانية ضد النفوذ الاوربي يضعف بسرعة في الوقت الذي اخذ ينمو ويسود الاتجاه العربي الداعي الى الانفصال التام عن الدولة العثمانية ، اي تقويضها وخلق دولة عربية قومية .

وفي هذا الوقت ايضا كان الاستعمار الاوربي الامبريالي الناشئ يرقب الاوضاع ويتدخل باتجاه اضعاف الدولة العثمانية لاقتسام « الرجل المريض » ، وزادت اتصالاته بطرق متعددة بالحركات المناهضة للسيطرة العثمانية . ان توجه الاستعمار الاوربي الى البلاد العربية وقت ذاك كان بسبب الموقع الاستراتيجي الهام الذي تحتله البلدان

العربية ، لانها تشكل الجسر الرئيسي الذي يربط كلا من افريقيا واسيا باوروبا ويجدر بالذكر انه كان لمصر اهمية خاصة بالنسبة للمستعمرين في هذا المجال .

ان الدول الاستعمارية كانت تطمح بقوة في السيطرة على قارتي آسيا وافريقيا وقد شجعها على ذلك ضمور الدولة العثمانية وعجزها عن الدفاع عن حدود امبراطوريتها .

وبالاضافة الى الموقع الاستراتيجي للبلدان العربية فان اطماع الدول الاوروبية كانت تتوجه اليها ايضا لتأمين اسواق جديدة لمنتجاتها الصناعية وللحصول على مصادر جديدة للمواد الاولية . فكانت البلاد العربية مركز نشاطات اقتصادية مختلفة تمثلت في شركة الهند الشرقية البريطانية وغرفة مرسيليا التجارية وغيرها من المؤسسات الاقتصادية ، وتوافد على البلاد العربية رجال الاستخبارات والمبشرون والسواح ، وكان التنافس على اشده بين الدولتين الاستعماريتين العظيمتين فرنسا وبريطانيا والذي بدأ منذ الحملة الفرنسية المعروفة على مصر من ١٧٨٩ - ١٨٠١ ، وشرعت بريطانيا في السيطرة على مضائق الخليج العربي والافليمه منذ اوائل القرن التاسع عشر . وكان التسابق الاستعماري للسيطرة على آسيا وافريقيا عاملا اساسيا في حفر قناة السويس مما زاد من اهمية مصر بالنسبة للدول الاستعمارية .

ان التدخل التدريجي الاقتصادي الاوروبي قد نشأ وتوسع في اواخر عهد الدولة العثمانية بسبب تأخر هذه الدولة وفقرها للامكانات الهائلة للدول الاوروبية وخاصة فرنسا وبريطانيا والمانيا .

وهكذا نشأت مناطق نفوذ لهذه الدول في البلدان العربية حتى قبل زوال الدولة العثمانية ، وكان حصول المانيا على مشروع سكة حديد برلين - بغداد قد منحها موضع قدم راسخ في المنطقة .

وبعد ان ازداد التنافس بين الدول الاستعمارية على تقسيم العالم حدة قامت الحرب العالمية الاولى بين فرنسا وبريطانيا من جهة وبين المانيا من جهة اخرى التي تحالفت مع الامبراطورية العثمانية متخذة من هذا التحالف طريقا لوراثتها بدلا من الحرب التي اختارها الطرف الاخر . وقد وجدت بريطانيا خاصة وكذلك فرنسا في الحركة القومية النافضة خير حليف ضد الدولة العثمانية ، فبذلت لها الوعود واملتها في تحقيق اهدافها وخاصة مع قيادتها الرسمية آنذاك المتمثلة بالشريف حسين الذي قام بالثورة العربية في الحجاز للانفصال عن الدولة العثمانية وتأسيس الدولة العربية .

ان الثورة العربية كانت حركة استقلالية عامة ، غير اقليمية ، ساهم فيها الوطنيون العرب من الاقطار العربية المختلفة على امل الحصول على استقلال العرب واسترداد حريتهم والتخلص من السيطرة العثمانية التي استمرت عدة قرون . وكان للثورة العربية دور كبير من الناحية العسكرية في مساعدة قوات دول الوفاق ضد الدولة العثمانية . وقد جاء في تقرير وزارة الحرب البريطانية عن العمليات العسكرية في ٢٨ تموز ١٩١٨ ما يلي :

« لولا العرب لما تمكن الانكليز من احراز النصر والتقدم في ساحة معارك طولها ١٠٠٠ كم عطل العرب فيها اكثر من ٤٠ الف مقاتل تركي » . كما ان الثورة العربية قد افسدت مخططات الامان وسدت منافذ البحر الاحمر والمحيط الهندي اذ كانت المانيا تامل في ان تستخدم تحالفها مع الدولة العثمانية لايجاد جسر بين المستعمرات الالمانية في شرق افريقيا والمانيا .

غير انه بينما كانت المفاوضات تجري بين العرب والانكليز خلال الحرب على اساس الاعتراف للعرب باستقلالهم مقابل الثورة على العثمانيين وانضمامهم الى جانب دول الوفاق وعلى اساس تنفيذ الوعود التي اعطيت لهم ، كان الانكليز والفرنسيون يجرون فيما بينهم مفاوضات سرية لاقتسام البلاد العربية وتوزيع ممتلكات الدولة العثمانية . وقد اسفرت هذه المفاوضات عن اتفاقات تناقضي العهود التي قطعوها للعرب ،

وكان على راس هذه الاتفاقات الاتفاقي المعروف بمعاهدة سايكس - بيكو التي قطعت اوصال البلاد العربية وحالت دون قيام دولة واحدة للعرب . وبالإضافة الى ذلك جاء مشروعهم الرامي لاقامة قاعدة استعمارية في فلسطين تقوم عليها دولة صهيونية ذات خطط واهداف بعيدة المدى ترمي الى التخلخل في الاقطار العربية والسيطرة عليها وتعمل على فصل المشرق العربي عن مغربه وفقا لمتنصيات مصالح الاستعمار في هذه المنطقة .

ان صراع القوى الاستعمارية من اجل السيطرة على الاقطار العربية كان احد الاسباب الرئيسية لقيام الحرب العالمية الاولى . وخلال الحرب فرضت الوصاية الانكليزية - الفرنسية المشتركة على العالم العربي ، وتحولت مصر الى مستعمرة تابعة لبريطانيا وجرت السيطرة على شبه الجزيرة العربية ، فاحتلت القوات البريطانية العراق وفلسطين وسوريا .

ان الولايات المتحدة الامريكية التي لم تحصل على اية منطقة للنفوذ ولم يتسن لها الاشتراك في اقتسام البلاد العربية قد اختارت طريقا يهدف الى ابعاد الدول الاوروبية عن الشرق الاوسط واقتسام مناطق النفوذ من اجل ايجاد مواقع قدم لها في هذه المنطقة ، وذلك باصدار الرئيس ولسن رسالته المعروفة « بالنود ١٤ » الموجهة الى الكونغرس الأمريكي في ٨ كانون الثاني عام ١٩١٨ والتي ضمنها الدفاع عن الديمقراطية والانسانية واحترام ارادة الشعوب وحريتها واستقلالها واعلانه عن رفضه لكافة المعاهدات السرية التي عقدت لتقسيم مناطق النفوذ وتجزئة اراضي الامبراطورية العثمانية بين الدول خلافا لارادة شعوبها .

وكان من بين التصريحات الرسمية الهامة والتي اشارت علنا الى تراجع بريطانيا عن وعدها للعرب بحقهم في ايجاد دولة واحدة هو التصريح الذي اطلقه وزير خارجية بريطانيا في حزيران عام ١٩١٨ ردا على الاسئلة التي وجهها اليه بعض القادة السياسيين السوريين حول موقف بريطانيا تجاه العرب فاعلن ان بريطانيا تعترف باستقلال الاراضي التي حررها العرب من الظلم العثماني بأبديهم ، ويقصد بذلك الحجاز التي لم تكن على اي حال تقري المستعمرين في ذلك الحين باحتلالها ، اما الولايات او الاقطار التي حررها الانكليز ، ويقصد بذلك فلسطين وجنوب العراق ، فانها سوف تعمل على اقامة أنظمة بموافقة واختيار الشعوب القاطنة في هذه المناطق نفسها ، وانها ، اي بريطانيا ، سوف تقايل من اجل حرية واستقلال الولايات والاراضي التي لا زالت تحت سيطرة العثمانيين ، ويقصد بذلك سوريا وشمال العراق .

نرى من ذلك ان كافة القوى المتحاربة والمتصارعة كانت تهدف في الحقيقة الى الهيمنة والسيطرة على الاقطار العربية ، وليس كما ادعت ووعدت على مساعدتها في نيل حريتها واستقلالها .

ورغم كل ذلك استمر القادة العرب في تعلقهم بالامال الوهمية التي وعدهم بها قادة الدول الاوروبية ، واعتبروا ان لا طريق لديهم سوى التعلق بدبلوماسية هذه الدول لتحقيق اهدافهم ، وعقدوا آمالهم على مؤتمر فرساي عام ١٩١٩ الذي يعتبر من نتائج وتفكير الدول المنتصرة لاصفاء الصفة الشرعية على تقسيم مناطق النفوذ ، وفي هذه الانشاء ظهر عامل جديد ذو اهمية فائقة اثر بشكل حاسم على اتجاه الصراع بين القوى الاستعمارية وكيفية تقسيم البلاد العربية ، الا وهو اكتشاف النفط ، هذه المادة الحيوية للغاية بالنسبة للصناعة الرأسمالية النامية ، فقديما كان الموقع الاستراتيجي هو الذي يدفع الدول الاستعمارية الى الاهتمام بالمنطقة العربية . اما اليوم فقد اضيف هذا العامل الجديد الذي اخذت اهميته وخطورته تزداد تعاطفا مع الايام ، فتكاثرت الاحتكارات النفطية العالمية للسيطرة على اكبر جزء ممكن من هذه المنطقة لوجود احتمالات كبيرة لاحتوائها على كميات هائلة من النفط في اراضيها .

وبعدئذ ، وبسبب تطور الوضع العالمي ككل ، وارتفاع الوعي ، ونمو الحركات الوطنية ، وازدياد التنافس بين الدول الاستعمارية استطاع عدد من البلدان العربية الحصول على الاستقلال السياسي الشكلي ، وظهرت بعض الدول العربية المستقلة كالعراق وسوريا مثلا . الا ان السيطرة الاقتصادية قد بقيت في واقع الامر ، بين المصالح الاستعمارية الاوروبية تنفذها وترعاها فئة من الحكام العرب المستقلين شكليا .

ان القوتين العظيمتين اللتين اقتسمتا خلال هذه الحقبة ، البلاد العربية هما بريطانيا وفرنسا . اما ألمانيا فقد خرجت من الحرب مهزومة وخسرت مناطق امتيازاتها وتهيم اقتصادها ، واهتز نظامها السياسي والاجتماعي في الداخل ، فلم يكن بص استطاعها التوغل في هذه المنطقة ، او اية منطقة اخرى في الواقع . اما الولايات المتحدة التي لم تشترك عمليا في الحرب ، فقد كانت بعيدة عن نطاق الصراع في الشرق الاوسط ، وكانت مهتمة بشكل خاص بأسواقها الداخلية الواسعة ، وكذلك بأسواق أمريكا اللاتينية ، على انها كانت تحاول الحصول على ما امكن من حصص فيما يتعلق خاصة بمصادر النفط من حليفتها بريطانيا وفرنسا .

غير ان قانون التطور اللامتناهي للبلدان الرأسمالية قد ادى خلال سنوات ما بين الحربين الى نمو الطاقة الصناعية الانتاجية لألمانيا الهتلرية نمو كبريا لا يتناسب وحدود امكاناتها الداخلية والخارجية ، هذا مع الاخذ بنظر الاعتبار انفصال ١/٦ الكرة الأرضية المتمثلة بالاتحاد السوفيتي عن النظام الرأسمالي العالمي ، واتمام تقسيم العالم بين العول الاستعمارية ... كل ذلك قد ساعد على تعاطف الازمة العامة للنظام الامبريالي العالمي وشدد من حدة التنافس بين الدول الاستعمارية حتى اندلعت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ .

وكانت نتيجة الحرب خسرانا مبينا لألمانيا الهتلرية ودول المحور ، وللأفكار الفاشية والاشوفينية ، وظهر الى الوجود ميزان جديد للقوى العالمية . فبالاضافة الى بروز دول اشتراكية متحالفة مع الاتحاد السوفيتي ، خرجت الولايات المتحدة من الحرب بخسارة اقل بالنسبة لخسارة حلفائها فوجدت نفسها في مركز يمكنها من فرض سيطرتها وتوسيع مدى استعمارها الاقتصادي على حساب حلفائها الانكليز والفرنسيين .

وقد شهدنا بشكل جلي في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية تعاطف النفوذ الأمريكي وتوسع مناطق امتيازاته وخاصة النفطية منها في البلاد العربية والشرق الاوسط على حساب المصالح الانكليزية والفرنسية .

ان هذا السرد الموجز لتاريخ السيطرة الاستعمارية على البلاد العربية يبين بان القوى الاستعمارية كانت خلال هذه الحقبة تتصارع فيما بينها على اقتسام وطننا العربي والسيطرة على خيراتنا . ومن الواضح ان من اركان دوام هذه السيطرة وتميزها هو الابقاء على حالة التخلف والتجزئة في الوطن العربي ، لكي يبقى ضعيفا ومفتكا وعاجزا امام هذه القوى الاجنبية . وان اي مسح بسيط للوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في العالم العربي خلال هذه الفترة يبين بجلاء كيف كانت توضع العقبات بأشكال مختلفة للابقاء على الفقر والجهل والامية ونشر الأفكار اللا ابداعية والانهازمية والتفريقية ، وتشجيع الخرافات والاهوام واللاعلمية والمظاهر الاجتماعية التخلفة الاخرى كاللااخلاقية والوصولية والبروقراطية ، وانعدام الانظمة الديمقراطية ومحاربة الحريات العامة ومنع تطور الصناعة الوطنية والزراعة الحديثة وغير ذلك من آفات لمسانها ونلمسها في مجتمعاتنا العربية المعاصرة .

غير ان تاريخ هذه الحقبة ليس فقط تاريخ الاستعمار والصراع الاستعماري والسيطرة الاستعمارية ، بل هو من الجانب الآخر تاريخ نمو الوعي الوطني والقومي وتعاطف الحركات الوطنية وقيام الاحزاب الوطنية وانبثاق الثورات التحررية واخيرا نشوء وقيام دول عربية

متحررة ذات برامج سياسية واقتصادية واجتماعية متقدمة .

واذا كان هناك من يدعي بان للاستعمار فضلا في هذه التفريعات فانه فضل الظلام الذي يجعل النور يبدو ساطعا ، وفضل الظلم الذي يدفع الى الثورة ، وفضل الاستبداد والاستعباد الذي يوحد المستعبدين ويدفع بهم الى طريق الحرية .

اما المشاريع الاقتصادية والمؤسسات التعليمية التي انشأها الاستعمار في بلادنا كمشاريع النفط وسكك الحديد والكهرباء والمدارس فقد كانت بالاساس لغرض خدمة مصالحه الاقتصادية وتربية كادر في خدمته وسيط لادامة الانظمة السياسية التي يخدم مصالحه وترسخ هذه الاوضاع التخلفة .

واذا كان لهذه المشاريع من مردودات ايجابية فهي على الضد من ارادة الاستعمار وبالرغم منها ، فقد حاول الاستعمار وبحاول تعديدها الى اضييق نطاق ممكن بالارهاب والخداع والاغراء وغيرها من الوسائل اللانسانية .

بين هذا يتضح ان حركة الانبعاث القومي المعاصرة هي نتيجة حتمية للصراع العنيف والطويل والمتعدد الوجوه ضد السيطرة الاستعمارية خلال فترة تاريخية كاملة .

ان الاستعمار لم ولن يلق السلاح فهو يعمل اليوم بمختلف الاساليب وتحت واجهات جديدة لا يفتأ عجلة التطور الاجتماعي المطلقة الى امام في بلادنا العربية في مختلف المجالات . هذا التطور الذي يهدد الاستعمار بانفلات المنطقة من قبضته الى الابد . وعليه فعلى الضد من المخططات الاستعمارية ينبغي ان يكون شعار المخلصين دائما التقدم في مختلف المجالات ضد الركود او التخلف ، العلم ضد الجهل ، الوحدة ضد الفرفة ، التضامن ضد التجزئة ، الحرية والديمقراطية ضد الاستبداد والديكتاتورية ، الاعتزاز بتراث حضارتنا العربية ومقومات امتنا العربية دون ان ننفلت عن الحضارة الانسانية مما يؤدي بنا الى العزلة والانطوائية ، وهو امر لا يتفق مع مطامع نهضتنا الحديثة .

وان من بين الرسائل التي تعيننا على القضاء على حالة التخلف الحضاري السائدة في العالم العربي والتي اوجدتها السيطرة الاستعمارية ما يلي :

١ - تحرير الاقتصاد العربي من كل سيطرة استعمارية وخاصة البترول .

٢ - ايجاد سياسة اقتصادية متناسقة بين الاقطار العربية في جميع المجالات .

٣ - الاعتماد على العلم والتكنولوجيا ، وتشجيع البحث العلمي في كل ميدان من ميادين الحياة .

٤ - وضع امكانيات الامة العربية وثرواتها الهائلة في خدمة التطور الحضاري والنهوض بالستوى المعاشي للجماهير التي هي المالكة الحقيقية وصاحبة الحق في هذه الثروات .

٥ - احترام حريات الجماهير وتشجيع مساهماتها في عملية التطور وتوسيع وتعزيز الانظمة الديمقراطية .

٦ - القضاء على الجهل والامية بوضع خطط علمية مدروسة بين الاقطار العربية .

٧ - تبادل الخبرات والتجارب في المجالات العلمية والثقافية بين الاقطار العربية .

٨ - ايجاد وتطوير اجهزة قومية تلائم المرحلة التي تمر بها الامة العربية لتنسيق نضالها ضد الاستعمار ومن اجل التقدم والوحدة .

ان النضال الذي تخوضه الجماهير العربية بكافة احزابها وقواها الوطنية والقومية يتعرض اليوم الى تحد مباشر من قبل الاستعمار والصهيونية ، ويتطلب هذا النضال وحدة هذه القوى لكي تستطيع ان تصد المؤامرات والاطماع الجديدة في هذا العالم العربي مستندة الى الجماهير ذاتها كمطلق اساسي في نضالها .

تعليق على بحث دور الاستعمار في التخلف للدكتور عطوي

ان البحث الذي قدمه الدكتور عبد الجبار عطوي عن دور الاستعمار في التخلف الحضاري الذي تعاني منه الامة العربية ، بحث كامل وموجز ومحكم ، ولا اظن ان هناك مجالا لاي اضافة هامة ، الا اذا شئنا ان ندخل في ذكر تفاصيل اعتقد اننا نعرفها جميعا عن آثار الاستعمار في شتى مجالات حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية .

علما انه قد يمكن اضافة بعض النقاط التي ترتبط بما نراه من زوال الاستعمار بوجه عام من جهة ، او بما نتوقعه من استمرار علاقة القوي بالضعيف في تشكيل النمو الحضاري من جهة اخرى .

فنحن حين ننظر الى الكتابات العربية خلال عشرات السنين الماضية بوجه عام ، نجد انها لم تقصر في ذكر متاعب الاستعمار ، في النور الذي قام به عبر اشكاله المختلفة . ولكنني اخشى دائما من ان الانصراف الى تحليل هذه الاسباب الخارجية كان كبيرا لدرجة ربما ادت الى تقصير الفكر العربي في النظر الى الداخل او في تحليل اسباب التخلف الخاصة بنا ، والتي سهلت للاستعمار دوره . ومن علامات النفج اننا نرى تحولا في هذا المجال ، واننا بدانا نحلل اوضاعنا المتعلقة بنا ، وهذه الندوة دليل على ذلك .

لقد كان سهلا على كثيرين من المفكرين العرب في مرحلة معينة ، ان يسقطوا كل اسباب الازمة العربية على العالم الخارجي . ربما لان هذا كان يريحهم من عناء المواجهة الحقيقية للاسباب الكامنة في مجتمعنا العربي ذاته ، ولانه ايضا لا يضعهم في موضع التصادم الحاد مع كثير من القيم والمعتقدات والرواسب السائدة في مجتمعاتنا . كذلك كان هذا التركيز على الخارج ، في ظروف كثيرة ، مريحا للسلطة في معظم البلاد العربية ، لانه يخفف من مسؤولياتها التي عليها ان تتحملها او يبرر للناس عجزها وجهودها .

لقد تفكك المجتمع العربي وبدأت سلسلة اضمحلاله من داخله قبل ان تهجم عليه الغزوات المختلفة التي اكملت اخضاعه ، وان دراسة اسباب انحلال الحضارات المزدهرة لهي دراسة مثيرة وهامة وصعبة لتلك المظاهر التي تستعصي احيانا على الفهم . ولا اظن ان القول بان تمزق الدولة الاسلامية الى دويلات متصارعة يكفي لحل المشكلة . ان هذا طبعا صحيح ولكنه مظهر من مظاهر اضمحلال . ولكن قيم الحرية

والعمل والبحث كانت قد انزوت لتحل محلها قيم الاستبداد والظلم وافتراق ابواب الاجتهاد . وتكوين التفسير الديني لرغبات الحكام كان قد صار ظاهرة عامة ، وحدث هذا قبل غزو الاستعمار لنا ماديا بوقت طويل .

اقول هذا لانني اعتقد ان من المفاتيح التي لا بد منها من اجل التقدم العربي ان نعيد دراسة وكتابة التاريخ العربي والاسلامي ، دراسة نقدية حديثة . ولا اقصد بهذا مجرد ذلك العدد من المؤلفات العالمة لبعض اساتذتنا . ولكنني اقصد ان هذا التاريخ الذي يبلغ اكثر من ١٤٠٠ سنة ، يكاد يكون كله في الذهن العربي العام تاريخا مقدسا ، لا يعرف الناس منه الا صفحاته المضيئة ، ولا يدركون بالتالي الامراض التي دبت فيه وادت الى اضمحلاله . واطن ان التدريس العام في مدارسنا ينجح المنهج نفسه .

ان الاستعمار او رغبة دولة ما في السيطرة على غيرها باي صورة قديم قدم التاريخ . ولكن الغزو لا ينجح الا ضد مجتمع ضعيف بالفعل ، او اقل على اي حال .

فالعرب لم يكونوا في احسن حال حين داهمتهم الغزوات ، بل العكس . فلماذا وما الذي جرى ؟

ان الاجابة على هذه الاسئلة مهم وضروري في هذه المرحلة ، لانه لا يمكن المضي في طريق التحضر دون الانطلاق من فهم هذه الخلفية ودون ان يتقبل مجتمعنا هذا .

وهذا مهم ايضا ونحن نتحدث في مواجهة العصر الحديث عن الاصاله وعن التراث ، وفي اعتقادي ان من اهم اسباب تخلفنا اننا حتى الان لم نحل تلك المعادلة بين الاصاله والتجديد رغم ان البحث بدا فيها على ايدي مفكرينا منذ قرن على الاقل . وتلك قضية لا شكستناش في مواضع اخرى من هذه الندوة . ولكن تراثنا فيه تراث مراحل النهضة والتنوير وفيه تراث مراحل اضمحلال . وهذا لا بد من فرزها ، وهو ما لا يحدث ، انما نرى ان كل كتاب عمره كذا مئة سنة ينشر ويوزع لانه تراث ، بصرف النظر عن البيئة والظروف التي انتجت .

والاستعمار نفسه في العصر الحديث صحيح انه جاء ممثليا قوته الفاشية وتفوقه العسكري والمادي والفكري ، ولكنه استخدم في حكم بلادنا كل عوامل التخلف الى اقصى الحدود . ولست اقصد هنا فقط

العضوي بالاستعمار العالمي ، فرروا ان الحل هو الثورة الاجتماعية الشاملة ، بل والثورة العالية .
وليس معنى ذلك ان اسرائيل - كظاهرة استعمارية - خلقت هذه التيارات المصارعة ، فهذه اعتبارات كانت طبعا موجودة من قبل . ولكنها جاءت لدعم الرأي المسبق ، او تزيده تطرفا فيه ، وانحصارا في داخله .

وقد جاء هذا في مرحلة من نمو العالم العربي ، تنفتح فيه الابواب امام كل الاعتبارات الفكرية والنماذج الحضارية بشتى انواعها دون ان يوجه حتى الان درجة كافية من التماسك الاجتماعي والفكري الحضاري العميق ، ليس حول فكرة واحدة او نموذج واحد ، ولكن حول عدد معقول من القيم الحديثة المسلم بها لدى عدد من ابناء الامة ، الامر الذي يعتبر شرطا ضروريا لكي يكون لها نسيج قوي قادر على مواجهة التعبير والانطلاق دون اضطراب شامل او نكسات عنيفة .
النقطة الثالثة والاخيرة هي في الواقع طرح قضية وليست الاجابة عنها . قضية الاستعمار بعد ان رحل ..

فبعد زوال سيادة الاستعمار عسكريا وحتى اقتصاديا ، تبقى من بعد هذه القرون جذور فكرية واجتماعية . جذور في انماط السلوك واساليب العمل . تبقى له الثقافة التي صنعها خلال استشاره بالعلم والفكر في حياة العالم ...

فالدول التي حكمت العالم خلال القرنين الاخيرين ، انتجت فلسفة او فلسفات معينة . واعادت كتابة تاريخ العالم من وجهات نظر معينة واوجدت معاني معينة للكلمات : ما هو النجاح ؟ ما هي القضية ؟ ما هو اليمين واليسار ؟ ما هي الثقافة ؟ ما هي غاية المجتمع ؟ ماذا يريد الانسان ؟ بل ما هو مضمون التقدم والتخلف ؟

وكل البلاد الخارجة عن الاستعمار ، والتي تواجه ازمه التطور الحضاري ، يصعب عليها التخلص من امرين :

الاول هو التأثير من هذه العناصر الموجودة بالفعل ، بقوة تأثيرها الطافية التي تجعلها نموذجا متقدما ، والثاني ان العالم فوق ذلك في مرحلة حركة لا استقرار ، وان ما استقر طويلا في المجتمعات المتقدمة التي تستعمرنا ، تتعرض اليوم لهزات عميقة .

وانا هنا لا ادعو الى رفض ما وصلت اليه تلك الدول ، او الى قبوله ، او الى انتقاء معين منه . فيخيل لي وانا اكتب هذه السطور ان هذا قد يكون له مجالات اخرى في ابحاث الندوة ولكن فقط الفت النظر ، والوضوع هو دور الاستعمار في ازمة التخلف الحضاري ، الى هذا الدور الذي يظل مستهرا بالطبيعة بعد زوال العلاقة الاستعمارية في صورتها التقليدية سياسيا او اقتصاديا .

كيف نستطيع ان ننظر الى هذا ايضا نظرة نقدية ، متخلصة من بصمات الاستعمار العميقة وغير منفصلة في نفس الوقت عن التجربة الانسانية الشاملة ؟

انني من المؤمنين بفكرة وحدة الحضارة ، من خلال التنوع الذي تفرضه الطبيعة والذي ساهم ويساهم في اثناء هذه الحضارة في معانيها العامة التقاربة . واذا كانت هناك حضارة حديثة فنحن العرب شركاء فيها لاننا حملنا مشاعلها يوما واقمنا بعض اسسها .

ووسائل الاتصال الحديثة تضاعف من تعميم قيم حضارية معينة في شتى انحاء العالم . ولكن المشكلة ان هذا يتم بسرعة شديدة في وقت نحن فيه الضعفاء وغيرنا هو الاقدر على التأثير والطاء . الامر الذي يهدد بتحقيق كلمة ابن خلدون من « ان الغلوب مولع ابدًا بتقليد الغالب » او بحديث الفيلسوف الالمانى شبنجلر عن ظاهرة « التشكل الكاذب » التي تقع فيها المجتمعات النامية حين تبدأ من قوالب موجودة من قبل ، قبل ان تتجاوزها الى اخذ اشكالها الحقيقية .

ولا شك ان هذه الندوة عن ازمة التطور الحضاري سوف تدقق النظر حول هذه القضايا تحت العناوين الاخرى لسائر موضوعات الندوة .

تلك العوامل المعروفة من الامة والفقر وغيرها ، ولكن ايضا كل النزعات القبلية والعشائرية الراسخة ، والخلافات المذهبية الموروثة ، بل كان يذكي هذه الخلافات ، التي هي في النهاية معارك فائ او انها وانقضت بواشها منذ قرون ، بدليل انه حتى بعد رحيل الاستعمار ما زالت هذه النزعات تلعب دورها في حياة كثير من المجتمعات العربية بدرجات مختلفة .

النقطة الثانية التي اود الاشارة اليها هي انه يجب ان نخص الظاهرة الاسرائيلية الاستعمارية بآثار خاصة بها تميزها عن الدور الذي لعبه الاستعمار في اشكاله السابقة ...

لقد عرف العرب منذ تفتحت جفونهم ببطء على حقائق العالم الجديد ، قبل قرنين من الزمان ، عدة صعوبات . وعرفوا صدمة الحملة الفرنسية على مصر التي حملت لهم اول صورة من العالم الحديث ، ومبادئ الحضارة الغربية ، ولكنها حملت معها اول تحريض للقوى الوطنية المصرية ، وبالتالي العربية ضد حكم المماليك والأتراك .

وعرفوا صدمة تحالف دول اوربا ضد محمد علي ، حين حاول من القاعدة التي انشأها في مصر تحدي الامبراطورية التركية من الداخل ، وفصل جزء كبير من المنطقة العربية عنها . حتى فرنسا التي شجعت وسارته طويلا ، انضمت في الساعة الحاسمة الى انجلترا وروسيا وغيرها الى جانب الخلافة التركية المتداعية ...

وعرفوا صدمة الاحتلال الانجليزي لمصر سنة ١٨٨٢ الذي لم يتأخر كثيرا عن فتح قناة السويس والذي جاء في لحظة وصلت فيها الوطنية المصرية الى قمة احدى محاولاتها لطرد الحكم التركي والحصول على حقوق دستورية بالمعنى الحديث للشعب المصري ، وكان الهدف تصفية اخر آثار اول محاولة لاقامة دولة حديثة في الشرق . اذ كان على رأس برنامج الاحتلال القضاء على الجيش المصري ، وفك مصانع الاسلحة والاجهاز على كل المصنوعات المصرية التي كانت تمد شيئا بمستوى ذلك الوقت ، وانهاء كل النضال الدستوري الشعبي الذي كان متقدما على بلاد اوربية كثيرة في ذلك الوقت .

وعرفوا صدمة الحرب العالمية الاولى ، التي وعدهم الغرب في بدايتها بالاستقلال وباعوهم في نهايتها لانجلترا وفرنسا والحركة الصهيونية العالية ، وعرف سائر المشرق وقتها ما عرفه المصريون من قبل من انهم امام استعمار اكثر عنصرية ، ينتقد حجة الاستعمار التركي الشرعية في الخلافة ، ولكنه اكثر كفاءة واكثر عملا بالتالي بادخال اصلاحات تجعل ادارته لمستعمراته اكثر فاعلية .

لذلك كان رد الفعل العربي بوجه عام ازاء الاحتلال الاوروبي مزدوجا ، فهم يناضلون ضده للحصول على الاستقلال ، ولكنهم كانوا في نفس الوقت يقلدون عادات هؤلاء الاوربيين في بلادهم ويحاولون اقتباسها ، ويصارعون مستعمرهم بحجج مستمدة من نظمهم وقيمهم التي يمارسونها في بلادهم .

اما صدمة اسرائيل فهي من نوع اخر ، لست محتاجا الى شرحه ، فهي تقوم على تشريد شعب من الشعوب العربية واخلاء ارضه والاستيطان الدائم وخلق قومية جديدة مكانهم .

ويهمني هنا من هذه القضية ان اسرائيل جاءت في مرحلة زادت من تشمت العرب الفكري . فهي بكيانها القريب العقد الذي يحمل ظللا شتى تبدأ من الاسطورة الدينية الى استخدام اعقد وسائل العلم الحديث ادت الى ردود فعل متضاربة في العقل العربي العام .

فالذين راوا من اسرائيل جانبها القائم على الاسطورة الدينية ، وجدوا ان الدفاع ضدها يكون في الرجوع الى الماضي واعتبروا ان تسلي الافكار الجديدة الى المجتمع كان سبب الهزائم .

والذين راوا في اسرائيل نظاما قائما على الحريات الليبرالية وتعدد الاحزاب قالوا : ان الحل في الاخذ بالليبرالية الاوربية .

والذين راوا ان الاساس في الظاهرة الاسرائيلية هو ارتباطها

الرؤيا المستقبلية من خلال واقع عربي متخلف

في اللحظات التاريخية الحاسمة من حياة الأمم والشعوب تمر حركة التطور في المجتمع بحالة من التشتت والصراع مما يفقد النظم والمؤسسات القائمة في المجتمع قدرتها على استيعاب معطيات الواقع وحقايقه المتغيرة . وكنتيجة لذلك يضمف ايمان الشعوب بسلامة المؤسسات وصلاحيه القيادات مما يفتح المجال لبروز تيارات فكرية متعددة تعمل على كسب ولاء الجماهير وتحاول توجيه حركة التطور في المجتمع . اذ بينما تتجه المؤسسات التقليدية الى التقليل من اهمية التغيرات الجديدة والى العمل على اجهاضها تتجه بعض التيارات الفكرية الى محاولة التعرف على ما تحمله تلك التغيرات من احتمالات التغير او التطور . وفي حين يلجأ بعض المفكرين الى احضان التاريخ بحثا عن تعليل ونبرير وربما تقنين التغيرات الجديدة يتجه البعض الاخر الى العلم محاولين استخدام مختلف ادواته ونظرياته في العمل على استكشاف آفاق المستقبل وتحديد معالم الطريق الى رحابه .

وبعد هزيمة حزيران سنة ١٩٦٧ كان على الفكر العربي ان يتوقف قليلا ويفكر كثيرا ليعيد النظر في النظم الاجتماعية والمؤسسات الاقتصادية والشعارات الجماهيرية التي قادت مرحلة ما قبل الهزيمة . ولما كان الواقع الجديد الذي فرضته احداث حزيران قد اعلن افلاس المعطيات المادية والفكرية لتلك المرحلة ، فقد اتجه الفكر العربي المعاصر الى البحث عن اسباب مقبولة لتفسير الهزيمة وادوات معقولة لتمكين الامة العربية من تجاوزها . وبما ان للماضي اهمية خاصة في حياة مختلف الامم والشعوب اتجه الفكر العربي الى التاريخ محاولا تحليل احداثه واستقراء عبره وتحديد خط سيره العام .

ومن خلال الاطلاع على تجارب الماضي وجد البعض في تاريخنا ملجا يمكن للنفس العربية من ان تاي اليه ، مهريا من واقع الصياع والتشتت ومفرجا عنها تجد فيه وفي معطياته اداة لانتشالها من واقع الهزيمة والتخلف . ولذلك اتجه هذا البعض الى محاولة فرض قيم الماضي ، واقامة مؤسساته الاقتصادية والاجتماعية واستخدام اساليب عمله التقليدية وطرق تفكيره البدائية . اما البعض الاخر فقد وجد في تجارب الماضي وعبره منطق التاريخ الذي حكم بالهزيمة على كل ضعيف متخايل ومنطق العلم الذي يرى الهزيمة في الفكر قبل النظم وفي القيم قبل المؤسسات وفي الخلق قبل الاداة .

وهكذا اتقسم مفكرونا الى فريقين : فريق حاول الهروب من واقع مؤلم الى ماض حالم متسترا وراء رفع شعارات جماهيرية تنادي باحياء التراث وتتركز على الدور الحضاري والانساني لعرب العصور الوسطى،

وفريق حاول العمل على تجاوز الحاضر الى المستقبل باستخدام سلاح العلم ومنطق التاريخ اداة لاستخلاص العبر من الماضي واسلوبا للعمل من اجل مستقبل افضل . ولما كان فكر الفريق الاول اقرب الى ثقافة الجماهير العربية التي تعيش باكثريتها الغالبة في احضان الجهل والفقر ، واكثر تجاوبا مع جو الهزيمة ، وما يوحى به من وجوب التراجع الى المواقع الخلفية ، فقد رجحت كفة هذا الفريق وعلا صوته .

اننا كعرب مؤمنين بقوميتنا ، لا يمكن ان نتقاضى عما كان لاجدادنا من مآثر وبطولات ، كما انه لا يجوز لنا ان ننكر ما كان يسود حياة مجتمعاتنا من قيم ونظم وتقاليد كان لها دور كبير في تقدم المجتمع العربي وتطوره في العهود الفائرة . الا انه يجب علينا في المقابل الا نفعل حقيقتين اساسيتين هما :

١ - ان كتابة التاريخ العربي اعتمدت الاسلوب الجزا الاستاتيكي، السكوني الجامد في التحليل والتعليل ، مما جعلها تلبس عملية التطور الحضاري للامة العربية لباسا مزرکشا فضفاضا لا يمثل حقيقة الواقع ولا يعكس اهمية الاحداث ، ونظرا لعدم قيام المؤرخين العرب باعادة كتابة التاريخ العربي بطريقة علمية تمكس اهمية الاحداث وتضعها في اطارها التاريخي السليم ، اصبحت صورة تاريخنا الجزا احيانا والمشوه احيانا اخرى تشكل جزءا لا يتجزأ من البنية الثقافية للانسان العربي، تشكل خطاه وتحد من امكانيات انطلاق فكره وملكانه .

٢ - ان انجازات الحضارة الانسانية في القرن العشرين استطاعت ان تتجاوز من حيث الفكرة والاداة كل انجازات الاجداد واسهامهم ومآثرهم . لذلك لا يعود سوء العلاقة بين الكثيرين منا وبين التراث الى الايمان بوجوب رفضه او الى عدم الاقتناع به ، وانما يعود الى كون الحياة التقليدية التي صاغها الاجداد اصبحت بحكم منطق العصر الذي نعيشه عاجزة عن استيعاب حقايقه المتغيرة وغير قادرة على التجاوب مع متطلبات التقدم فيه .

ومن هنا نرى ان الدور الذي يقوم به دعاة احياء التراث انما هو احد اثنين : دور المنقب عن الآثار او دور حفار القبور . الاول يحفر الارض في محاولة لاستكشاف اعماق التاريخ وابراز الشواهد الساطعة على عظمة الاجداد وانجازاتهم في العهود الفائرة . والثاني يحفر الارض في محاولة لافساح المجال في اعماقها لطمر الحاضر برمته تحت التراب وتركه عرضة لفعل عوامل التآكل والعفن . المنقب عن الآثار عالم مستكشف يبحث في اعماق التاريخ عما فوت العاصرون على انفسهم فرصة رؤيته وتسجيله . اما حفار القبور فيحمل فاسا من مخلفات التاريخ يستخدمها كي يضع حدا نهائيا لما يمثلته الحاضر من وجود وما يمثله

المستقبل من تطلعات . وبين هذين الدورين بون شاسع يعكس الفرق بين البناء والهدم . وبين الفكر الناضج والفكر القاصر . بين التقدم والتخلف .

- ٢ -

ان الانسان في سعيه لاشباع رغباته يتحرك من خلال البيئة التي يعيش فيها حيث تتوافر له عوامل مادية ، واخرى معنوية تؤثر فيه وتتأثر به وتعمل كقوى مد وجذب في آن واحد . وبذلك تقوم بين مختلف عناصر البيئة الانسانية حركة تفاعل مستمرة تتم من خلالها صياغة سلوك مختلف الافراد والجماعات وتحديد الصفات التي تميز كل مجتمع عن غيره من المجتمعات الانسانية الاخرى ، ومن خلال عملية التفاعل تلك تتحدى العلاقات التي تربط افراد المجتمع بعناصر البيئة التي تكتنفهم وتتبلور النظم الاقتصادية وغير الاقتصادية لحياتهم فتتقدم بعض المجتمعات في فترة زمنية محددة تقوم برسم الحد الاعلى لما يمكن انتاجه ، فان التنظيم الاجتماعي للعملية الانتاجية يقوم بتحديد وسيلة الانتاج ودرجة كفاءتها وكمية الانتاج وكيفية توزيعها وبالتالي يحدد قدرة المجتمعات الانسانية على استغلال امكانياتها ومدى الاستفادة الممكنة من مواردها . اما وسيلة الانسان في استغلال موارده وامكانياته فتتلخص في كونها مجموعة من القيم والاهداف التي يؤمن المجتمع بها ويعمل على تحقيقها وجسم من المعرفة والمعتقدات التي يتحرك منها وبها ، اي انها نموذج حضاري معين له خواصه وصفاته التي تميزه عن غيره من النماذج الحضارية الاخرى مما يجعله يلعب دورا بارزا في تقدم المجتمعات وتطورها او في جمودها وتخلفها .

ومع اننا نعتقد بعدم وجود خلاف كبير حول قضية التخلف الاقتصادي الذي يعيشه وطننا ، فان بيننا من يعتقد او يدعي بان الحضارة العربية بقيمتها وعاداتها وتقاليدها تشكل قمة قلما ترقى اليها حضارة اخرى . ومع ان قولنا كهذا يخالف الواقع فانه لا بد من ان يتناقض مع منطق العلم وروح العصر . اذ انه من غير المعقول او المقبول ان نعتز بحقيقة تخلفنا الاقتصادي وان نفاخر بقيمتنا وعاداتنا وطرق حياتنا التقليدية التي تشكل الاطار العام الذي تعمل كافة نظم المجتمع من خلاله .

واذا كانت الحضارة بما تمثله من طريقة في الحياة واسلوب في التفكير تعدد لكل نظام من نظم المجتمع اهدافه وطريقة عمله ، فان قضية التقدم في هذا العصر أصبحت ترتبط ارتباطا وثيقا بالعامل الاقتصادي وموقعه من حياة المجتمع بوجه عام . اما حضارة هذا العصر فقد أصبحت ترتبط ارتباطا عضويا بالآلة وتعتمد اعتمادا كلياً على ما يتحقق في المختبرات من تقدم علمي وتكنولوجي . وبذلك أصبحت الحضارات الانسانية التي تعتمد على الكلمة وترتبط بالرمز حضارات غير عصرية . ولما لم ينجح اي مجتمع من المجتمعات العربية في الوصول الى مرحلة الثورة الصناعية ، فان العرب في عالم اليوم يعكسون في حياتهم العادية مظاهر حضارة روحية غير تكنولوجية بينما يعيشون في عالم اهم مقومات حضارته مادية تكنولوجية .

- ٣ -

اننا ندرك ان للتخلف اسبابا داخلية واخرى خارجية ، بعضها تابع منا وبعضها مفروض علينا ، الا اننا نعتقد بان مجموعة العادات والتقاليد المتوارثة عبر القرون الطويلة من حياة مجتمعاتنا ، وطبيعة القيم الحضارية والطرق المعيشية التي يؤمن الانسان العربي بها ويتحرك من خلالها ، تشكل - في تقديرنا - العائق الاساسي الذي يحول دون اجتياز الامة العربية مرحلة الحياة في الماضي الى مرحلة التطلع بعين المستقبل . ان هذا الاعتراف يحمل عن البشائر والامال قدر ما يحمله من المرارة والقسوة ، ذلك ان التحدي الحقيقي الذي يواجه الامة - الامم كلها ، ليس الا الشعور والابمان بحقيقة وجود التحدي ، وعليه فان اعترافنا بحقيقة تخلفنا الحضاري يعتبر اعترافا بوجود العمل على

مواجهة تحديات العصر ويعبر في الوقت ذاته عن تغير نوعي في الذهنية العربية التي عملت - باستمرار - على تبرير الاخطاء وتحمل الغير وحدة مسؤولية كل ما اصاب هذه الامة من نكبات وهزائم .

وقبل ان ننقل الى محاولة طرح تصور عام للمنعطقات والمنحنيات التي تحدد الخط العام لحركة التطور العربية ، لا بد من ان نشير الى اهم العوامل التي تعكس حقيقة تخلفنا وتتحمل في الوقت ذاته جزءا كبيرا من مسؤولية استمراره على الارض العربية - ونحن نعتبر ان المؤسسات الثلاث التالية تشكل الاساس الذي تنبع منه عوامل التخلف الداخلية كلها والمنبع الذي يغضب التربة العربية فيجعلها صالحة لنمو وترعرع تلك العوامل وازدهارها .

١ - الفيبة الخرافية :

تشكل الفيبة الخرافية فلسفة حياتية معينة تنبثق عنها وتعمل في اطارها ذهنية محددة تؤمن بالفيضات والخرافات كقوة تهيمن على حاضر الانسان ومستقبله . وحيث تسود هذه الفلسفة يخضع العقل والمنطق (لحقائق) الحياة الفيبية الخرافية بدلا من اخضاع كل الظواهر الحياتية لنهج فكري يقوم على المنطق والعقلانية . فالتناجح او الفشل لا يرتبط بجهد الانسان وعمله ضمن خطة ارادية محددة بل هو ضرب الحظ او من قبيل المصادفة او لانه المكتوب . كما ان عدم وفاء الانسان بالوعد وعدم قيامه بالواجب لا بد من ان يرتبط بالقوى الفيبية وارادتها التي تسمو على كل ارادة . وهكذا يفقد الانسان قاصرا في نظر المجتمع وعاجزا امام قوى الطبيعة ولا اراديا في تصرفاته مما يجعل دور العقل يقتصر على التبرير لا التعليل ، ويجعل دور الانسان في المجتمع يقتصر على رد الفعل لا الفعل . وانسجاما مع هذه الفلسفة تفقد الافعال من صنع القوى الفيبية غير الطبيعية ويفقد رد الفعل قاصرا على محاولة اقناع الذات بقبول الواقع الجديد الذي يعبر عن قدر الانسان وطالعه . ومن خلال هذه المسلكية الذهنية يضعف الايمان بالتخطيط وتفقد مفاهيم التحدي محتوياتها التقدمية وتتجه النفس الى الاستكانة والتواكل .

٢ (القبلية

تشكل القبلية احدى اهم المؤسسات الاجتماعية التي تقوم في الوطن العربي وتضفي عليه الكثير من صفاته وخصائصه المميزة . والقبلية هنا لفظ للتعبير عن طريقة في التفكير تقليدية واسلوب في العمل بدائي ونمط مسلكي محدد في التنظيم والادارة يميز حضارات ما قبل الثورة الصناعية . اذ على الرغم من اختفاء معظم التجمعات القبلية من البلاد العربية حافظت القبلية على معظم عوامل قوتها ووحدتها وعلى الكثير من محتوياتها الفكرية والمسلكية . وتمشيا مع طبيعة التطور ، كان لا بد للقبلية التي حافظت على الضامين الاجتماعية لقيمتها وعاداتها التقليدية من انتحال اسماء جديدة متطورة لمسميات قديمة جامدة . فبدلا من استخدام القبلية نستخدم لفظة العائلية او العشائرية او الطائفية ، وبدلا من ربط مكانة الانسان الاجتماعية حيث يعمل ويعيش بالسن نربطها اليوم بالاقضية ، وبدلا من الاعتماد على الاقارب وافراد القبيلة نتمتع على المحاسيب ، وبدلا من الاحتفاظ بحاشية من الخدم والعبيد نقوم بخلق حاشيات من الزلم والاتباع .

٣ (كلامية الحضارة

تشكل الكلمة في الحضارة العربية اهم عناصرها جميعا وذلك لانها ليست وسيلة للتفاهم او التعبير بقدر ما هي عمل او جزء من عمل يقصد به التأثير او التغيير . اذ في غياب مظاهر الحياة الصناعية وانجازاتها العلمية والتكنولوجية من الحياة العربية غدت الحضارة العربية « حضارة الكلمة » حيث أصبحت الكلمة اهم مقومات الحضارة العربية واهم ادوات المثقفين في التعبير عن آرائهم ومحاولة تجميع جماهير الشعب من حولهم . وهكذا اصبح مجيدو فن الكلام حاملو لواء

الفكر والثقافة العربية كما أصبحوا أبرز قوى التعبير عنها وعما يرتبط بها من مظاهر حياتية وقيم حضارية . ولما كان التركيز على الكلمة يستمد جلوره من الحياة الصحراوية ومن الإعجاز اللغوي للمعتقدات الدينية ، فقد أصبحت التعابير اللغوية في حسن صياغتها وجمال تناسقها ولا محدودية معانيها انجازا عظيما يستحق الكثير من الاحترام والتقدير . وهكذا ارتبطت الكلمة بالتميم لا التحديد وبالبالغة لا التطبيق وبالخيال لا الواقع ففدا أجمل الكلام أشعره واعذب الشعر اكذب .

ان سيادة الفئيلة الخرافية كفلسفة حياتية وسيادة القبلية كمؤسسة اجتماعية وسيادة الكلامية كثافة حضارية قاد الى بلورة العديد من قوى التخلف في الحياة العربية . ولما كانت المؤسسات الثلاث قد حققت فيما بينها أعلى درجات التكامل والانسجام فقد نمت عوامل التخلف في الواقع العربي نموا طبيعيا ، لا اصطناع فيه . وسوف نحاول فيما يلي تحديد بعض قوى التخلف التي تعمل في الواقع العربي ، فتكبل حركته وتعيق عملية التقدم فيه .

(١) انفصال الشعب عن السلطة

ان ما يقوم بين الشعب والسلطة في ازمة الثقة لهو تعبير عما يسود العلاقة بينهما من عدم انسجام ، وتوافق احيانا ، ومن كراهية وعداء احيانا اخرى . وجلور هذه الازمة قديمة قدم التاريخ العربي نفسه - فقيام السلطة المركزية في اواسط شبه الجزيرة العربية كان نتيجة لمحاولات الغزو والنهب . وحروب الردة في عهد ابي بكر كانت انعكاسا لهذه الازمة وتعبيرا عن عدم استيعاب المسلمين لمفهوم الدولة المركزية .

واذا كانت اسباب الازمة قبائلية عشائرية في البداية فانها تطورت فيما بعد لتصبح اقتصادية طبقية . وفي اواخر العهد الاموي واولائل العهد العباسي أصبحت تلك الازمة انعكاسا للطبقية والعرقية في آن ، حيث أخذت الطبقات الاجتماعية تظهر في المجتمع العربي على أساس من الثراء الذي ارتبط بالاطلاع والتجارة والجاه الذي ارتبط بالمؤسسة السياسية والعسكرية الحاكمة والنسب الذي ارتبط بالقبلية ، والانتماء القومي الذي ارتبط بالعرقية . ومع بداية التسلط الاجنبي في اواخر العهد العباسي أصبح عداء الشعب للسلطة تعبيرا عن كراهيته وعدائه لتسلط العناصر غير العربية على الحكم . وقبل رحيل الاستعمار عن الارض العربية اقيمت الحكومات من بين المواطنين لتتعاون او تتفاوض او تناور من اجل انهاء الاحتلال الاجنبي وازالة آثاره . وبسبب ارتباط الحكومات العربية في الوقت الحاضر بالقبلية او الانقلابية او الايديولوجية غير النابعة من الواقع العربي بقيت ازمة الثقة بين الشعب والسلطة على حالها مما جعلها تفقد الحكومات الرافعة في التغيير قدرتها على العمل باطمئنان وتفقد الجماهير العربية الامل في بروز حكومات وطنية تمثل الشعب تمثيلا صحيحا وتبر عن ارادته ورغباته تعبيرا صادقا .

ونتيجة لهذا الواقع تفسر الحكومة كل عمل يقوم به الشعب على انه سياسي يهدف الى الاطاحة بها ، وليس الى ارشادها او معاونتها . ويفسر الشعب كل عمل تقوم به الحكومة على انه سياسي يهدف الى خلق الولادات وتقوية الطبقة . وليس على انه عمل يهدف الى الصالح العام . وهكذا يكون كل تحرك او عمل او قول سياسيا في خلفياته واهدافه حتى ولو كان اقتصاديا في شكله ومضمونه او اجتماعيا في عناصره ومحتوياته .

ولما كان العمل السياسي يمثل تحركا جماهيريا نابعا من الايمان بفكرة معينة فقد أصبحت انجازاتها العظيمة افكارا واعمالنا الرائعة اقوالا . ومن خلال سيادة العقلية القبلية وما تعنيه من تعصب للقيم والتقاليد وسيادة الكلامية وما تعنيه من تقدم الكلمة على العمل أصبح

الارتباط بالافكار والمعنويات اقوى من الارتباط بالذات والادب . وهكذا غدت الوطنية شعارات ومظاهرات وليست عملا بناء يقوم على التخطيط والاجتهاد وغدا الشرف والكرامة تمسكا بالعرض وليس تمسكا بالارض ، وغدت الارتباطات العائلية والمذهبية اقوى من الارتباطات المصلحة .

(٢) غياب المفهوم الاقتصادي

ان اتجاه القبائل العربية الى الاعتماد على الرعي والغزو والى الاهتمام بالانساب والفروسية ادى الى عدم اهتمامهم بالنشاطات الاقتصادية التي تقوم على العمل والانتاج . ومع اتجاه المجتمع العربي الى الاستقرار من اواخر العهد الاموي واولائل العهد العباسي نشطت التجارة وتولى امور الزراعة والحرف الموالي او المستضعفون او العبيد . ولما كانت التجارة ، خاصة في فترة ما قبل القرن العشرين ، تخضع للثقلات السياسية والموسمية ولا تشمل على اية نشاطات انتاجية وكانت الحرف والمهن تحظى بقدر كبير من عدم الاحترام والتقدير من قبل المجتمعات العربية ، فقد ادى ذلك الى عدم تمكن العرب من استيعاب المفاهيم الاقتصادية الحديثة . وفيما يلي نحاول ان نبرز بعض مظاهر غياب المفهوم الاقتصادي بشقيه الفكري والسلوكي من الحياة العربية .

١ - نظرة التاجر او الصانع للعملية الانتاجية : تتركز اهتمامات التاجر والصانع العربي على تحقيق الربح السريع من عمله ، مما يجعله يتجه الى جمع اكبر قدر من الثروة باقل جهد ممكن وفي اقصر وقت مستطاع . وهذه النظرة تجد جذورها في الفردية عند الانسان العربي وفي القبلية التي تعتمد على الغزو والنهب وتقوم على الخوف من المستقبل وعدم الاطمئنان اليه .

ب - نظرة المجتمع العربي الى العمل المقبل اليه : تنظر المجتمعات العربية الى من يعمل فيها من غير ابنائها نظرتها الى السارق او المستغل او متحين الفرص على احسن الفروض . وبينما تجد هذه النظرة جذورها في التقاليد القبلية غير المصيفة بالنسبة للغريب فانها تعكس حقيقة سوء معاملة الدول العربية لمن يعمل فيها من غير مواطنيها .

ج - النظرة الى العمل الانساني : لما كانت الانجازات العظيمة فكرية ومعنوية فان العمل الانساني يصبح وسيلة لاشباع رغبة واداة من اجل الوصول الى الهدف . ولهذا يتجرد العمل الانساني من عناصره الانسانية وتندم قيمته التي يستمد منها من كونه عملا انسانيا يعبر عن الذات ويمكس حقيقة وجودها .

(٣) النظرة القاصرة الى الانسان :

من نتائج ازمة الثقة التي تسود علاقة الشعب بالسلطة ونظرة الشك الى الغريب ، التي تستمد جذورها من الحياة القبلية ، ان علاقاتنا بعضنا ببعض تتميز بالكثير من عدم التقدير . واذا وجد هذا التقدير فانه يكون مستمدا من الموقع السياسي او المكانة الاجتماعية التي يشغلها من يوضع موضع التقدير من الناس ، سواء اكانت تلك المكانة مرتبطة بالحكومة او المدرسة او المنظمة او البيت .

واذا كانت الانعكاسات الاجتماعية لهذه النظرة تقود في معظم الاحيان الى اثاره الحساسيات وشيوع التملق للغير وانتشار الوساطة وربما الرشوة ، فان انعكاساتها الاقتصادية جعلت نظرة المجتمع الى الانسان تتلخص في كونه عبئا اقتصاديا وليس موردا اقتصاديا . وما دام المجتمع ينظر الى الفرد على انه عبء عليه ، فانه لا بد من ان يتعامل معه تعامله مع مشكلة اقتصادية يمكن حلها في العمل على التخلص منها . ولهذا يهاجر عشرات الالوف من العلماء والباحثين العرب الى الخارج دون ان يدرك المجتمع قيمة الثروات البشرية التي يفقدها ودون تحرك ايجابي من قبل الحكومات العربية من اجل العمل على استعادتها.

وإذا كانت هذه النظرة قد جعلت الاستفادة من العناصر الانسانية المتواجدة في الوطن العربي متواضعة جدا فمن اوقات الازمات شهدت هجرة اكبر عدد من الكفاءات العلمية العربية . وهذا يعني ان الاوقات التي كانت ترتفع فيها الحاجة الى المتعلمين بسبب ما كانت تمر به البلاد من ازمات كانت اكثر الاوقات تسامحا من قبل الحكومات وتقبلا من المجتمعات العربية لفكرة الهجرة . وبسبب ما تحقق من انسجام وتوافق بين هذه النظرة الفاصلة الى الانسان وبين ما يسود علاقة الشعب بالسلطة من ازمة ثقة ، اهدرت قيمة الفرد واهينت كرامته . ولهذا يلاحظ ان الدوائر والمؤسسات الحكومية والشعبية التي نتخصص في تقديم الخدمات والتسهيلات الضرورية للشعب تتجه باستهوار الى التقليل من شأن الانسان والى اهانتته واشعاره بأنه يستجدي عطا ولا يطلب حقا .

التصورات المستقبلية

ان اية محاولة لرسم تصور مستقبلي لاتجاه حركة التطور العربية لا بد من ان يقوم على استيعاب كامل لتجارب الماضي بكافة ابعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وادراك واضح لمعطيات الواقع الحياتي للامة العربية ، وتصور علمي لمثيرات المستقبل المحتملة وموقع هذه الامة من تلك المثيرات . وفي هذا المجال نحاول ان نقدم تصورا متواضعا ، ونجهد ان يكون واضحا ومحددا لما يمكن ان يكون عليه مسار حركة التطور العربية في السنين المقبلة .

وفي عملنا هذا نحاول ان ننطلق من مجموعة من الحقائق والملاحظات والاعتبارات التي تشكل في تقديرنا جزءا اساسيا من تجارب الماضي وركنا هاما من اركان الحاضر .

(١) ان تجربة التصنيع التي افرزتها الحضارة الغربية فيما بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن التاسع عشر ، والتي لم تتكرر ضمن اي اطار حضاري اخر بناء على اسس وفوائد التجربة الاولى ، لا يمكن اعتبارها الا تجربة خاصة لا يجوز لنا ان نفرض تفكيرنا عليها ولا ان نتصور حتمية النشأة من خلالها .

وتعود اسباب عدم تكرار تلك التجربة الى عدم تمكن المجتمعات المختلفة التي حاولت اقتباسها من توفير الشروط الكافية والضرورية لاحداث الثورة الصناعية على ارضها .

لقد مرت اوروبا قبل قيام الثورة الصناعية بثورتين متتاليتين ومتداخلتين هما : الثورة الاجتماعية والثورة الثقافية . اذ عندما بدأ نظام الاقطاع في التلاشي بدأت الدولة القومية في الظهور ، وعندما اخذ التعليم في الانتشار بدأت حركة اصلاح الديني تأخذ ابعادا فلسفية واجتماعية وسياسية عدة . ولقد كان من نتيجة ذلك عودة الاستقرار والامن وتنشيط الحياة الاقتصادية والثقافية ودخول المجتمعات الغربية حالة من التغير التيمي والتطور الحضاري المستمر . اما بالنسبة للدول النامية التي تحاول ان تصل الى مرحلة الثورة الصناعية فان ايا منها لم تمر حتى الآن في ثورة اجتماعية ثقافية تمكنها من اعادة النظر في تركتها الحضارية وتمهد الطريق لحدوث ثورة فكرية قيمية مسلكية . ولذلك فانه ليس من قبيل المصادفة او الخطا ان تكون المجتمعات التي عاشت الثورة الصناعية خارج نطاق التجربة الغربية كانت ثورتها تلك تابعة لثورة اجتماعية ثقافية او متداخلة معها . ونستطيع حين ندرس اسباب التغير في مجموعة الدول الصناعية المتقدمة وطبيعتها ان نقرر ان كل المجتمعات التي اكتملت لها ثورة اجتماعية ثقافية اجتازت مرحلة الثورة الصناعية بنجاح وان كل المجتمعات التي لم تكتمل لها ثورة ثقافية اجتماعية عجزت عن اقتحام مرحلة الثورة الصناعية .

(٢) ان الطبقات الاجتماعية التي قادت حركة التصنيع والتقدم في المجتمعات الغربية لا يمكن ان تقود حركة التصنيع والتقدم في البلاد العربية . اذ ان اتجاه طبقة التجار في المجتمعات الغربية الى الصناعة بعد تبلور الدولة القومية واكتشاف العالم الجديد وقيام تنافس قوي بين مختلف الدول الاوروبية لم يكن في الحقيقة ايمانا من التجار باهمية

التصنيع او ارباحته وانما كان بسبب تزايد احتياجاتهم الى بضائع مصنعة قابلة للتجارة .

ولما كان التاجر يهدف الى الربح وكانت الدولة القومية تهدف الى زيادة ثروتها وقوتها العسكرية ومكانتها الدولية عن طريق احتفاظها بمستعمراتها فقد تعاون التاجر مع الدولة على تنشيط الصناعة وحمايتها . وبعد ان كان التاجر يعتمد على الحرفيين فيما كان يتاجر به من بضائع مصنعة ، اخذ يتجه الى العمل على زيادة الانتاج من خلال قيامه بامداد الحرفيين بالقروض والمواد الخام وربطهم باتفاقات تحتم تصنيع المواد الخام في فترة زمنية محددة . الا ان زيادة الانتاج التي نتجت عن هذه الترتيبات لم تستطع ان تسير الزيادة في الطلب على البضائع المصنعة مما اضطر التاجر الى الانتقال الى مرحلة ثالثة في تعامله مع الحرفيين حيث اخذ يجمعهم في مكان واحد (المصنع) وذلك من اجل العمل تحت ادارة واحدة هي (ادارة المنظم للعملية الانتاجية) . وهكذا تحول الحرفي من مالك الى عامل وتحول التاجر من وسيط الى مالك ومنظم . وبينما فقد الحرفي ملكيته لوسائل الانتاج وادوات الانتاج وحرية اختيار اسلوب الانتاج اصبح التاجر رأسماليا يدير المصنع ويملك الثروات ويتحكم في توجيه الحياة الاقتصادية والسياسية بوجه عام .

اما في البلاد العربية فان التاجر بدأ حياته في ظل حكم غير وطني في الغالب ، وكون ثروات طائلة من خلال احتكاره للوكالات واتفاقات التمثيل بالنسبة للشركات العالمية .

ولما كان الربح هو هدف التاجر ، وكان تحقيقه لهدفه لا يمكن ان يتم الا من خلال حصوله على بضائع قابلة للتجارة ، فانه اتجه الى الخارج في محاولة لاحتكار عملية التجارة فيما تنتجه مصانع وشركات الدول الصناعية المتقدمة . وهكذا اخذت مصلحة التاجر في الدول العربية ترتبط بمصالح الشركات الكبيرة التي تعمل في الدول الغربية وتتحقق من خلال اقامة النظم الاقتصادية والسياسية التي تسمح لها بالانفراد بحقوق التمثيل والتوكيل .

وبناء على ما تقدم لا يجوز لنا ان نتوقع من طبقة التجار في البلاد العربية ان تتجه الى التصنيع كما انه لا يمكن لنا ان نتصور امكانية تنازلها طوعية عن حقوق التمثيل والتوكيل واحتكار التجارة بما يصل اليها من بضائع .

(٣) ان ظروف قيام ونشأة المؤسسات المالية في البلاد العربية تختلف كثيرا عن ظروف قيام ونشأة امثال تلك المؤسسات في مجتمعات الغرب الصناعية . اذ ان سيطرة الممولين الكبار على معظم البنوك في البلاد العربية واتجاههم الى تحقيق الارباح دونما تصور واضح لمور تلك المؤسسات في مراحل النمو الاقتصادية ودونها وعي او تحديد لموقعها من حياة المجتمع ومسؤولياتها الاجتماعية والقومية ، جعلها تتجه الى توظيف معظم ما تجتمع لديها من اموال ومدخرات في مؤسسات مالية اجنبية . ولما كانت تلك المؤسسات تعمل بصفة اساسية في دول الغرب الصناعية وتعمل على خدمة شعوب وحكومات اقل ما يقال عنها انها غير متعاطفة مع قضايانا القومية الاقتصادية منها وغير الاقتصادية فان المصارف والمؤسسات المالية العربية ساهمت بوعي وبدون وعي في تمكين الغرب الاستعماري من تقوية قبضته الاحتكارية وسيطرته الاستغلالية وتوسيع فجوة الفنى التي تفصله عن بقية شعوب العالم المتخلف .

اما الجزء اليسير الذي يوظف في البلاد العربية فيتحجه بصفة اساسية الى تمويل مشاريع تجارية وعقارية تخدم - في الدرجة الاولى - المصالح الذاتية لاشخاص المسيطرين على تلك المؤسسات . ومع اقتصار الفوائد التي تعود من مختلف العمليات الاستثمارية في الداخل والخارج على مجموعة قليلة من كبار الممولين والتجار من ابناء الامة العربية ، تسهم المؤسسات المالية العربية في توسيع الفجوة التي تفصل اغنياء هذه الامة عن فقرائها . وما لم تقم الحكومات العربية بتطوير المفاهيم التقليدية لهذه المؤسسات وتحديد دور جديد لها يمكنها من الاسهام في انجاح عملية التنمية في البلاد العربية ، فان تلك

المؤسسات سوف تبقى عبثا على المجتمع العربي الذي يكافح ويناضل من اجل استعادة الانسان العربي لانسانيته .

(٤) ان المستوى الثقافي والاجتماعي الذي وصل اليه انسان الربع الاخير من القرن العشرين لا يسمح بعودة حياة البؤس والاستغلال التي عاشها انسان القرن الثامن عشر ورافقت قيام الثورة الصناعية ، كما لا يسمح بتكرار حياة الكبت والحرمان التي لازمت حركة التصنيع في الاتحاد السوفيتي طوال جيل كامل .

(٥) ان تطور وسائل المواصلات البرية والبحرية والجوية ونقدم وسائل الاتصال المبرورة والمسموعة والمرئية واتساع البؤس الحضاري الشاسع الذي يفصل الشعوب المتقدمة عن غيرها من الشعوب المتخلفة يجعل من غير الممكن ان نقيم تجاربنا الانمائية في مختبرات معزولة عن الاجواء الخارجية ، خصوصا انه لا يمكن ان نقيم تجارب تتوفر لها بعض فرص النجاح دون استخدام ادوات علمية ووسائل تكنولوجية تطورت وتبلورت في بيئة اجتماعية تكنولوجية غريبة كل الغرابة عن اجوائنا الاجتماعية والنفسية .

(٦) ان قيام التكتلات الاقتصادية الكبيرة في اجزاء متعددة من العالم وذلك بهدف توسيع رقعة السوق وخلق القاعدة العلمية والتكنولوجية ذات الامكانات المادية والبشرية الهائلة يجعل من المتعذر على الوحدات الاقتصادية والسياسية الصغيرة ان تبني لها قوة ذاتية مرموقة سواء اكان التفكير في بناء قوة اقتصادية او سياسية او عسكرية .

وفي ضوء تحليلنا السابق لعدم تصور امكانية قيام طبقة اجتماعية معينة بقيادة حركة التصنيع والتقدم وتحمل اعبائها ولان اوضاعنا الاقتصادية وغير الاقتصادية تستدعي احداث تغيرات جذرية في البنية الثقافية والاجتماعية لمجتمعنا العربي ، فان تصورنا للمستقبل لا بد من ان يكون تصورا علميا يقوم على استيعاب متغيرات الحياة ومعطياتها المادية والفكرية . ولما كان واقع التجزئة العربية يناقض كليا مع امكانية خلق قاعدة اقتصادية نامية او بناء قوة عسكرية كبيرة او اقامة بنية سياسية مرموقة ، فان استراتيجية العمل المستقبلية لا بد من ان تكون استراتيجية عربية انمائية شاملة .

وفيما يلي نحاول ان نحدد بعض النقاط الهامة التي تشكل اسسا موضوعية لرسم مثل هذه الاستراتيجية .

(١) ان سوء توزيع الثروة والسكان بين مختلف الاقطار العربية من النواحي الكمية والكيفية يحتم تحرير رؤوس الاموال العربية والايدي العاملة الفنية وغير الفنية من كل القيود التي تموق حركتها او تحد من حريتها او تحول دون ممارستها لحقوقها الطبيعية في الانتقال والاقامة والعمل حيث تشاء .

(٢) ان احتياجات ومشاكل الدول العربية الغنية بالاموال والفقيرة بالسكان وبفرض الاستثمار لا تقل اهمية او الحاحا عن مشاكل واحتياجات الدول العربية الفقيرة بالاموال والفنية بالسكان وبفرض الاستثمار . ان مشاكل الدول الغنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وهي المشاكل التي تنبع من حقيقة غناها اصبحت وربما لأول مرة في التاريخ - لا تقل مدعاة للقلق واثارة للمخاوف من مشاكل الدول الفقيرة التي تنبع من حقيقة فقرها .

(٣) ان تبلور اهمية البترول العربي كسلعة استراتيجية في وقت ضعفت فيه اخطار قيام غزو استعماري مسلح للسيطرة على منابعه يوفر اجواء دولية ملائمة لقيام تعاون عربي افرو اسوي ، وتعاون عربي اوروبي على اسس من المصلحة المتبادلة بين فرقاء متكافئين . كما ان تزايد فوائض الاموال العربية لدى دول النفط الفنية يوما بعد يوم وسنة بعد سنة تخلق فرصا حقيقية لامكانية تحمل البلاد العربية لنفقات رسم وتنفيذ خطة شاملة للانداء العربي .

(٤) ان تقدم وسائل المواصلات وطرق الاتصال جعلت من الممكن

لاول مرة في التاريخ - ان يدرك الفني حقيقة ومدى غناه في مواجهة فقر الفقراء ، وان يدرك الفقير حقيقة ومدى فقره في مواجهة غنى الاغنياء . ولذلك فان نصرف الاغنياء ازاء الحكومات والجماعات والافراد دون مراعاة لاحتياجات وتطلعات وآمال الفقراء سوف يؤدي الى ارتكاب اخطاء جسيمة تضر بالصالح العام وتفقد هذه الامة فرصة نادرة وربما فرصتها الوحيدة لبدء عملية تنمية حقيقية في بلادها .

(٥) ان ارتفاع نسبة الامة وانخفاض مستوى التعليم بكافة انواعه ومراحله وسوء الخدمات الصحية والاجتماعية يستدعي اعطاء الاولوية لتلك الخدمات وتوفير كافة احتياجاتها من الاستثمارات المادية والبشرية ، خصوصا وان نمو هذه القطاعات يعتبر اساسيا وهاما في عملية التمهيد لقيام ثورة اجتماعية ثقافية صناعية رائدة على الارض العربية .

ولئن كنا هنا نذكر ونحذر ولا نتوعد او نهدد فاننا نعتقد بان بقاء هذه الامة على حالها من التخلف الحضاري ، خصوصا على مستوى القيادات من الساسة والمتقنين سوف يحول دون استيعابها لحقائق العصر وتفهمها لمعطيات الواقع الحيائي المتغيرة المتجددة .

ان حواجز الثروة والجاه والسلطة التي يمكن ان تقيمه بعض الدول العربية وبعض الطبقات في المجتمع لن تحول دون افتتاح الفقراء لتلك الحواجز مدفوعين بدوافع غريزية ومصلحية تتلخص في العمل على اثبات الوجود وتحقيق الذات . اذ عندما تصبح الحواجز القائمة اعلى واعى من امكانية اجتيازها عن طريق التسلق والقفز فان التفكير الواعي سوف يتجه الى محاولة البحث عن افضل الوسائل لهدم تلك الحواجز واكثر الادوات فطرة على نفس اسسها وازالتها من الوجود . ان القضية المطروحة امامنا اليوم كما نراها ليست قضية الخيار بين الثورة والتطور ، ذلك ان قضية الثورة في هذا الجزء من العالم اصبحت على مدى العقدين الاخيرين بانتكاسة كبيرة افقدتها الكثير من الارض التي تقف عليها ولا يتسنى لها العمل بدونها . اذ لو كان الخيار الذي يطرح نفسه امامنا هو المفهوم الروسي او الصيني للثورة بكافة ابعادها الصناعية والعلمية والثقافية لما كنا نتردد في الخيار . ولكن ما يجري اليوم على الارض العربية وما تعيشه هذه الامة من تغيرات كبيرة مدفوعة بفعل عوامل داخلية واخرى خارجية تحتم علينا ان نختار مفهوم التطور بابعاده الثورية . وتعود اسباب ذلك الى ما يلي :

(١) توفر الامكانيات المادية وجزء كبير من الامكانيات البشرية القادرة على احداث الثورة في اطار عملية تطور تدريجية .

(٢) بروز اتجاه جديد للعمل العربي من خلال اطار اقتصادي تحقق استمراريته على المدى الطويل امكانية التنمية الاقتصادية والتكامل الاقتصادي في البلاد العربية .

(٣) ان ما يؤخذ اليوم من قرارات فطرية سياسية واقتصادية تقود في معظمها الى تكريس واقع التجزئة والتخلف على الارض العربية . وهذا يستدعي العمل المنظم والكثف من اجل التأثير في تلك القرارات وتوجيهها الوجهة التي تخدم المصالح القومية والقضايا الاساسية لهذه الامة .

ولما كان المستقبل في ضوء ما تحقق في عالم اليوم من تقدم علمي وتكنولوجي هائل يعمل على تحديد مكانة الواقع من حركة التاريخ ويساهم في تقرير اتجاهات العمل فيه ، فان تطلعات الانسان الى حياة افضل كثيرا ما تدفعه الى الثورة على واقعه وعلى ما يمثل ذلك الواقع من قيم ومفاهيم . اذ ان تطلعات الانسان في عصر الفضاء اصبحت اقوى بكثير من تاريخه ومن تركته الحضارية التي يطحنها التقدم التكنولوجي في عالم اليوم طحنا ، ومن كل ترانه الذي اخذ يترنج ويتساقط امام تحديات العصر . ولهذا فان الخروج على الواقع العربي المتخلف لا يكون من خلال الدوران حوله او من خلال اخفاء الرؤوس في رماله الصحراوية ، او من خلال الانغماس في قضايا جزئية ماساوية من بعض قضاياها ولكن من خلال الخروج على كل معطياته المادية والفكرية والقيمية والسلوكية خروجا نوعيا وشاملا .

الملف الثاني :

مهرجان المربد الثالث

انعقد مهرجان المربد الثالث في مدينة البصرة من ١ الى ٥ نيسان الماضي وحضره زهاء ٢٥٠ من الشعراء والادباء والمهتمين بالادب في الوطن العربي والعالم ، وقد تضمنَ اربع امسيات شعرية وثلاث جلسات نقدية . وبعد عودة الوفود الى بغداد ، اقيمت امسية شعرية خامسة شارك فيها بعض الشعراء .

وقد افتتح المهرجان السيد حامد الجبوري، وزير الاعلام العراقي .

و « الآداب » التي سبق ان غطّت المهرجانين الاول والثاني للمربد في العامين الماضيين تنشر في هذا الملف عددا من قصائد المهرجان الثالث ومن التعقيبات النقدية والدراسات المقدمة للمهرجان .

اما القصائد التي يضمها هذا الملف فقد اخترنا نشرها اما لانها افضل قصائد المهرجان او لانها اثارت اهتمام النقاد سلبا او ايجابا . وبعض القصائد الهامة لم يتضمنها الملف لانها نشرت سابقا في مجلات اخرى غير محدودة الانتشار .

واما التعقيبات النقدية فهي التي حرص اصحابها على تقديمها للمهرجان مكتوبة ، لا مرتجلة ولا شفوية .

ولم نتمكن من نشر جميع الابحاث والدراسات لو فرتها ، فكان لا بد من الاختيار .

مرايا الشمس

((اهديت اليّ خريطة فلسطين في اطار))

وبالشهقات ابني « بئر سبعي »
سأحيط أسوار « الجليل » بخضرة ريانة
تنثال من المي ورفض
وسأمنح « اللطرون » عصف رياح احزاني ،
اسيحبها بنبضي
والطفلة السمراء « رام الله » ارقدها على
مهد ،
يرطب حرّه نلج الدموع
والحزن حول غطائه الوردي اشرة ، مواويل،
شموع
وسأزرع القلب الكئيب شجيرة ، قمرا يضويء
كل ارض
فمن الشمال الى الجنوب قرى مفمسة بدمعي
وورود احزاني تعشش في مدائنها
يقطر كل زاوية وضلع
وبأدمعي حددت ارفصة الشوارع في
« الخليل »
ورشفت من حزني جرارا من عبير وارثويت
من العويل

لا ، لا ، برئت من الحدود الدامعه
وجزعت ان ترنو اليّ خريطة من هذه المدن
الحزاني
اني سأشعل في رباها ثورة ، غضبا ، دخانا
ولدى القرى السود العيون الضارعه
سأقيم من وهج القنابل مهرجانا
ويضوع عطر الموت ، يسكر من تموجه عدانا
لا وردي البض الملون سوف يشفي وخزة
الذكرى

ولا عبراتي الحري الفزار
لا بل اسور بالخناجر والمدي تلك الديار
وانيمها في غابة مسنونة الاشجار
تخرج بالسكاكين الحداد اللاسعه
بالعنف تنتزع المروج الضائعة

نامي على اهداب عيني يا خريطةها ، ورفي
في دمائي
اني نذرت ، لكسي اكسر قيدها ، زمني ، نزيغ
دمي ، غنئي
آفاقها سأخطها بالورد ،
اغرس عند « بيت المقدس » الدامي قرنفل
كبيرة
واحيلها في عرض بحر من زهور الماء والدفلي
جزيرة
واشك عند حدود « عكا » زنبقه
حرّى الفلانة مفدقه
و « اللد » انفحها برفة وردة جورية
و « جنين » اعطيها شقائق غضة ، شعقيه
و « لغزة » اختار سوسنة معطرة نضيرة
و « لكفر قاسم » الف ليلكة ابعرها واجدلها
ضفيرة
وعلى مشارف ارض « بيسان » سأزرع
ياسمينه
وبنفسجات عند « حيفا » عند « يافا » عند
« نابلس » الطعينة

ولدى مدينة « طولكرم » نرجسه
أصحي بها ذكرى اصاح كالمرآيا مشمسه
اهداب عيني ، يا خريطةها ، هنا ، نامي عليها
انني ما بين يياراتها الثكلي سجيئة
امطرتها ورذا ، وعاشت خلف أسوار انفعالاتي
مدائن الجميلات الحزينة
حتى زرعت فؤادي الخابي الشموع على
خريطتها مدينه

لا ، لا ،
دعي الازهار يا كفي ! خريطةها سأنقطها
بدمعي
سأخط بالعبرات كل حدود « ناصرتي »

سأطير ، أغرس خنجرا في باب « عكا »
واقيم حول « القدس » أرصفة الصوابع ،
أزرع الاسوار شوكا

وأذك « تل ابيب » دكا
سأخيط « غزة » بالقذائف
سوف أبذر حول « يافا » حقل الغام ونار
في الليل أشعله حرائق جلنار
وسأفرش المدن الوديعه بالصواريخ المحبة
والمدافع

— الله اكبر يا عرائش !
يا قناطر ؟

يا شوارع
اني سأبذر فيك اسلحتي ، وانتظر الحصاد
وسأوقظ الربوات فيك على براكين التحدي
والعناد

قسما ! وارفض ان ابلل اغنياتي بالمدامع .

ووضعت بين يدي خارطتي ،
رايت ربي مدائننا خواء
مخدولة الطرقات ، يذرع صمتها اللاشيء ،
يسكنها الهواء

ليلاتها عدم ، ظهيرتها ذبول
يمتصني ، يقصي خطاي ودون بياراتها
الظلمى يحول

ويحيل خارطتي نثارا من طول
احجارها لا نبض فيها ، لا عروق ، ولا دماء
حتى لهيبي يستحيل الى انطفاء
وحرثت صحرا ، لم اجد في الصخر زنبقة
انتصاري

وجبين فجري ضاع مني .
والضباب دنا واسدل سترة ، غطى نهاري
ومضت اشواك اندحاري
ساحاتها دوني ملفعة ، يعز الى مشارفها
الوصول

كيف الوصول ؟

والليل يفصلنا ، وتجرفنا السيول
تساقط الاحلام ميتة وتنكسر الحلول
وتخونني الايام ،
تسقط من خلال اصابعي حتى الفصول
وشعرت اني قد بعدت ، بعدت ، واحتجب

اللقاء

يبست عناقيد الرجاء
وتمددت بيني وبين تلالها مدن البكاء .

وعرفت سر البعد ، سر التيه ،
اني قد نسيت
ان انقش اسم الله فوق صخورها
وحرمتها من ضوئه
من دفئه ،

عذرا لعطر ترابها ، وورودها ، ونهورها
افرغتها من سر قوتها ، رضيت
لربوعها الفقر الحزين ، منحتها الجذب المميت

كلا ، سأرجع للخريطة ،
انشر القرآن اجنحة على كل المزارع
آياته اسقي بها عطش الشوارع
حتى ارى اسم الله محفورا على شجراتها
مستودعا في قلب تعريشاتها
متألقا في ذبذبات حنين اغنياتها
حتى ارى اسم الله انداء وخضرة
وشذي ووفرة
في كل بياراتها

اني سأكرس قيد خارطتي باسلحتي جميعا :
وردي ، ودمني ، والسكاكين الحداد ، وذكر

ربي

ستشوق لي ومضاتها دربا سريعا
حتى اراني في فلسطيني : نجوم ملء دربي
وشموع ميلاد ، وصحو ، خلف هديبي
امشي ، احرر باسم ربي ، بالسلاح
بالورد ، بالدمع المضيء ، مدائن الدم والجراح
حتى تتاح لنا ، لها ، لشتات اهلها معانقة
الصباح

وتعود خارطتي الحبيبة ملك قلبي
تحب هديبي

لا يجوب سفوحها غيري انا
غير الاغاني ، والعروبة ، والرياح
واحس خارطتي ترفرف كوكبا
في لا نهايات المدى النائي
وينبت لي جناح

حتى العصفير تعرف من اين يأتي الخطر

وان التوزع ما بين دربين ثم اكتشاف الوقوف
طريقا ، كمثل التوزع ما بين قولين ثم اكتشاف
السكوت طريقا ، تصون به جلدك المترجح ما بين
شفرة جلاده والنجاة مع الخبز ، ابان لا تقتضيك
الكرامة :

اكثر من ميتة ستجيء سواء أجلتها أم ذهبت
اليها .

التوسط ما بين امرين شر الامور .

انا ها هنا الآن ، اعلن ان :

سقطت هذه الحكمة اليتبنى الجبان .

وهذا طريق

وذاك طريق

ولا ثالث لاختيارك . لا تستطيع التوزع ما بين

هذا ، وذاك ، وترحل في وجهتين معا .

انت بين اختيارين ، والريح ريحان شرقية ،

« تتقاضاك ان تتعذب ، ان الحياة بغير عذاب

كمن يعشق الليل دون نجوم ،

كمن يعشق الشمس دون ضياء »

وغريبة تتقاضاك ان ...

ان تبيع الذي لا يباع : التراب وما فوقه ،

تحتة .

انت ملاح كل العواصف ، ملاح كل البحار ،

وتعصف ريحان :

شرقية انت تعرفها من صفاء الصباحات بعد

الهبوب ،

وغربية انت تعرفها من تخلخل ما بين عينيك

والشمس ،

ان العصفير ، حتى العصفير تعرف من اين

يأتي الخطر ...

بفداد

وجهتا السفر الان معروفتان ،
اختياران لا ثالث لهما
مركبان ، وهذا طريق ، وذاك طريق ، ولا
ثالث لهما .

ان تسافر في المركب الاول الان ،
والمركب الاول الان يبحر نحو المرايا الجديدة ،
بحارده الشوق نحو الضفاف التي ستجيء

التي لم تجيء بعد لكنها ستجيء

التي لم تجيء بعد ..

او ان تسافر في المركب الآخر

المتدافع نحو المواني التجارة ،

حيث يباع بكأس ، مع الصيد ، كل الكلاب

التي شاركت فيه ، كل الحواشي . ويرهن جلد

الارقاء فروا وماسا لعاهرة من بغايا قصور القياصرة

الوالفين باجساد من بايعوهم .

اذن : ثم كل البحار ، المجاهيل ،

بعض البحار الرخية تجذب من يسكنون الى

راحة السفر المتوازن

لكن قلبك ربان كل المخاطر

بعض المراكب تبحر للصبح ، لكن احذرك .

الموج عال . وبعض المراكب تبحر لليل مأخوذة

ببريق النجوم المزيفة المستعارة :

ما كل لامعة ذهب !

بعضها الآن في الشط :

ان تتفرج فوق الرصيف على من يسافر ،

ان تتبنى حيادك يعني : تخليك عن قطف وردة

صبح يجيء ، ويعني

تخليك عن من يسافر في المركب الاول الان نحو

الشروق ،

وبين السفار ، وان تمتطي الحلم نحو المرايا

الجديدة فرق ،

صوت بحجم الفم

رمت اوسمتي عند الجسور
ولم اعبر بغير قميص يشبه الكفنا
لو كان صدري في عرض الوسام
اذن تفتح الزهر حتى اقل الفصا
لو كان طولي من طول الحمائل
ما اعمدت سيفي
ولا جرته زمتا
عريان الا من الشوب الذي انطلقت
به الاجثة

لا طيبا ولا عفنا
هذا ربيعسي
وان كان الخريف له ولادتي
فانا ما زلت بعد انا
دمشق محفظة العشاق احملها
وموعده يتخطى الوعر والحزنا
لا تبصروا طفلة فيها مزينة
ولا عجوزا تداري الخوف والوهنا
او تسمعوا الطبل في الاصدا داوية
صوت بحجم فمي لا يرهق الاذنا
كان الرماد مخيفا
على طريق القوافل
وكانت الارض تشكو اوجاعها
للجداول

ولم يكن مستحيلا
ان يستكين المقاتل
كان السواد كثيرا
على ضفاف الخنادق
وكان للريح رجع البكا وطعم
الحرائق

ولم يكن مستحيلا
ان تستكين البنادق
وفجأة امطر السراب
واستيقظت ارضا الخراب
وازين الموت
واستفاقت مقابر
واختفى ضباب

كانت مفاجأة

او بعض معجزة
وان تسمت باسماء خلقناها
ثيابها لم تكن زيا نمارسه
ولم تكن قسما ت قد الفناها
واليوم اذ صارت الاسماء دارجة
جميعها

فانا ما زلت القاها
فلو فرحت
فلانواء نصنعها
وللجوارى يشق اليم مجراها
وان حزنت
فللملاح ، منطلقا
ما كاد يوغل حتى لاح مرساها

ايه لشوق الجمر في الرماد
لنجمة قديمة تعارك السواد
ايه لصوت الماء خلف السد
لضجة مكتومة تمتد
البحر كلمني
البحر الهمني
واوليتاه لمن اصفى الى السفن

لا لم يكن للشوك وخز الابر المسمومه
ولم يكن للصخر وجه البومه
ولم يكن في الافق الا الفصاة المكتومة
كما يكون المديا عشيرتي المحرومة
كما تكون القبلة المحمومة
من لم يمت بالسيف مات حبا
من لم يمت محترقا مات من الفرع
والميت لم يكن يموت
بل كان يغير الشراب والقدر
وهامة القبر الذي انفتح
تصيح : يا توبة ذاك صوت ليلي
وقت بوعدها وسلّمت
فينهض العشاق كلهم على النداء

اي فؤاد لم يذب في ذلك اللقاء
واي عين لم تكن تصلي
في بهرة الضياء
في ساعة التجلي
حين يصير للحبيب شكل سنبله
او وجه قنبله
حين يصير الخندق الاول
في غرف الطعام والنوم
وفي حدائق الفوطه
ففي شارع الرشيد
في ازقة الرباط
في ملاعب الجزائر
حين يصير الزيت جامدا
والمال فدية
والصفح سنّة
والحلم في الامكان
وفجأة يقال للميت لا تمت
وللمحبين اخجلوا
وللمصلين اعقلوا
تعلموا النسيان
اذن لا بد ان نبدأ من جديد ؟! .
وارحمنا لذلك الشهيد
ماذا اسميه
ترى هل اسمه يزيد
ام اسمه الحسين
كان اسمه المجهول
المقتول
مرتين
ما كان أحلى ذلك العناق
لو دام يا عراق !.

لا . . لا يكون الدم مثل الماء
ولم يك الجولان
مثل كربلاء

دمشق

مهرجان دموي للفقراء

« يا بني !

إذا رأيت حرباً جانبها يجرو ، وشجاعها يجبن ، وخسيس
المحتد يتحكم فيها بكرم المحتد ، ففر منها وأنا الى وابيسة
وترقب الاحداث تر ان في الامر خيانة »

قس بن ساعده

حين دقت بابه الحرب ، وكانت ترتدي اقنعة
من وطنه

فتح الباب وماشاها

فجسم الوطن المرجو يدمى خارج البيت
ووجه الشجر المورق يصفر على عينيه
والقلب المداري ألم الضربة يحوي قطعة من

كفنه

حمل الارض على كتفيه زادا

اجل الاوجاع من فقر

وحتى ظهره المحني بالظلم استقام

كان قد ضيع في الفقر الحياة المرة

امتدت بموتين

فماشى الحرب لم يوم لشيء بالوداع

كان يدري ان هذي الارض

مهما وجدت من يملك الاطيان فيها

من يبيع التراب منها

لا تلاقي غيره في الساح اذ يشتد في الارض الصراع

تعيده في السلم يا ابن زبيبة .

وعند اصطدام الخيل يا ابن الاكارم (١)

أقبلت تطلب الحرب فماشاها

تعرى الحلم في كفيه اضحى بندقية

بسمة واحدة تفضح ما يعرف

ان الجوع في البيت

وفي زنديه آثار القيود .

عبر الغربة حتى موته

كان الشباب المهملون

يوقفون اللغو والخوف

ويمضون الى الموت

كما تعبر ليل المطر الدامس ضربات الرعود

لم يلاقوا عمرهم داخل هذا الوطن المحبوك

سجنا

فتنادوا ليلاقوا موتهم عند الحدود

ضاقت الارض التي يلبسها في الفقر ثوبا

وعزاء

ودمشق اتسعت حتى احتوت كل البكاء

ما الذي يفعله حين دمشق اتسعت ؟

(١) عنتره

ضيق من حول عينيه حصارا

لم يضيقه جنود الفوز والطفيان

هذا وطن يمتد حتى يسع الدنيا

ويضحى حجرا منهدما وسط دمشق

صارت الدنيا له عائلة باكية تجمع احزانا

وتغدو وجه طفل خائف وسط دمشق

ما الذي يفعله حين دمشق اتسعت ..

وانهدمت .. واستنجدت ؟

ان في الارض امانا من سياط الجند والتجار

والخوف

وفي الارض قبور تسع الموتى

صحاري من زمام الناس تؤوي الخائفين

ان في الارض امانا من جنود الفوز

فيها كل ما يستتر من عاصفة

لكن

ما الذي يحمله من عيني دمشق

ما الذي يفعله الآن اذا راودها الفوز

اذا اخجلها السبي

وعبر الخوف شاعت ان تداري الخزي

ان تطلب من يسمع منها نهدة القهر

واوجاع النداء ؟

ما الذي يشفيه اما انتابه التوق

الى العطر الذي يصدح فجرا

ياسميننا من دمشق ؟

ما الذي يؤويه اما طارده النار

اما حل فيه الوجع الطامع من جرح دمشق ؟

ما الذي يبعد عن احلامه الآن عيون الشهداء

اللابسين الموت فوق اللحم من اجل

دمشق ؟

والذين انتشروا

لم يعرفوا الزاد بدنياهم

ولا قبر على درب دمشق

ما الذي يخفيه من عيني دمشق ؟

حينما تصبح عيناها ضميرين وجرحين من

الاعماق

لا يشفيهما الخمر ولا العشق

ولا زحمة تجار دمشق

صاح جرح لا يدوي :

أيهذا الوطن اسمعني

فقد ناديت عمري فيك لم اسمع سوى

رجع الفداء

سوف اختار على ارضك موتا

لم يكن يوما في ضمير الانبياء

صاح فقر :

البلاد ابتدأت من دمه

والمهرجان اشتعلت فيه دماء الشهداء

يا بلادي

كلما مرت على أرضك نعمى نسيتنا

نسيت رؤية قهر الفقراء

انهم قد اوصلوا جثة من مات الى القبر زغاريد

لكي لا تلتقي عينك فيهم بالبكاء

فبكت فيهم دمشق

وتعالت في الضحايا كلمات الاغنية !

عادة يبتدىء الموت مع الفجر

وفي وجه دمشق ابتدا الموت مع الزهر

وغنى في دماء الياسمين العذب عصفور

الصباح

عادة يندفع الموت الى الاحلام والناس

وفي حرب دمشق اندفع الناس الى

الموت

وفي وجه دمشق اندفعت عين الى

الدمع

وفي صبح دمشق اندفع النور الى

الشمس

وفي الموت تعالت خفقات الامنية

ان هذي امة تحترف الضوء

وهذا عاشق يحترف النار

وهذي القرية العمياء اضحت وطنا

مشتبكا في دمه

يزداد قربي حين تزداد الجراح

تنتهي الحرب ولا يرجع للبيت

مضى في المطر الراحل ..

في الريح التي تنقله مثل الضباب

تنتهي الحرب ولا يرجع للبيت

ولكن يرجع التجار للسوق

كما يرجع في الصيف الذباب

مرت الحرب فأغوته وكانت ترتدي سحنة هذا

الوطن الجارح

أغوته والقتة الى النار

التي تبدأ بين الجوع واليتم وانياب

الذئاب

ايهذا الوطن اسمعنا

فلم يبق لنا الا النداء

نحن ابصرناك في اول ضوء العمر

ودعناك في آخر ضوء العمر

ما اعتدنا سوى وجهك في العرس وفي

اليتم

ولم نلق سوى فرصتنا ان نتساوى

فيك بالناس

فنغدو شهداء

نحن عدنا من غمار الحرب

خلفنا شبابا تاكل الطير بقايا لحمهم في

القفر

عدنا لزوايا الفقر والنسيان

نحيا في اراضيكم يتامى غرباء

اننا في وسط الحرب اكتشفنا لعبة القدر ،

ولم نرجع

لكي لا تصل المذبح وحدك

اننا نزدحم الان ونفديك لكي تسمع صوت اليتيم

ان ناداك في الفقر يتامانا

وهذي فرصة العمر لنا

انا نؤاخيكم على مذبح جلاديك

مرنا ما تشاء

فلتكن ما كانت الحرب

طريقا دمويما للخيانة

ستارا دمويما لدموع الفقراء

فلتكن اغنية دامية عند وداع القدس

او بابا يرد الفد عنا

فلتكن قيرا لنا او لفلسطين

ولكن

لن تكون الحرب ان تمضي للمذبح وحدك

انهم ساقوك للحرب

ارادوا ان يخلونا على ارضفة المحنة

نرثيك اذا ما مت

او نبكيك ان تهت

ولا تقوى اذا ما انفجر القهر بعينيك

بان نمسح منه ادمعك

أرخصوك اليوم في السوق ولكن نحن نفليك

بحرب

أفردوك اليوم في السوق ولكن

ان قهر الفقر يأتي

وحده يركض بين الموت والموت

وبين المطلقة العمياء والجرح الذي يفتحه

ثم يفني في الدماء

وحده يبسم للموت

فموت العاشق الولهان في عشق حبيب القلب

عربان الوفاء

كل جيل عبر المحنة بين الموت والموت

لكي يثبت للارض الولاء

تلك كانت محنة العمر التي لا تنتهي للفقراء

يدبلون العمر في الجوع وفي النسيان .. لكن

بغثة في محنة الحرب يجيئون كنحل

لسعة ثم يموتون

ويبقى في خلايا العسل اليعسوب

والطحلب في النهر

وفي المقهى يظل المخبرون

دمشق

مواصلة الخروج على قرار التصفية

عصية المفلّاق بندقية المحاصر
الذي يسكنني
عصية دمعاً من أحبه
عصية بسمتها
كلمتها
يجيئها الدم الذي يفيض من
جيبها .. ومن يدي
فترتيده ..
٥٦
ثم تخطفني حبيبتني
وعن خجالة الطريق تمخبي
قوافل المسافرين من أحبتي
اسماؤهم
أشيائهم
وذكراهم تغيب
أنت وحدك الذي صادقتني
ولم أبع بسرنا
أقول
أن تطول جلستني إليك
راجل في اللحظة التي يموت
فيها أصبع على الزناد
يا صديقي الشجاع
لن يصلي أحدهم في مساجد
القرى
ولن يقول قائل عن الذي جرى
والمرأة التي تبكي
ستبكي ليلة
وترتدي السواد سنة أو
سنتين
سوف تفقد الوجه الذي تعبت
في ترميمه قبيل أن تخسر
هبت نسمة على جبينك
المرهق
كانت يدها في ذلك المساء
ترتوي من عرقي
... وآه أنني انهضت تحت قوة
الحنين .. والضحي
لو مرة القالك .. يا حبيبتني
أراك لو ...
واختفي
لو أنني أحترق الحصار مرة
لكان لي ... وطن ..
مريرة رائحة الحليب .. جثة
.. ودم
لا تبعد
ينفض عنكما الزحام
تخلو الساحة الآن من الرماة
وحدهم انزعرت قريبا

تسرب الغروب كالندى إليك
فالتفت
واستدرت كالمحارب المهزوم
فوق الهربة اللامعة النصل
سطعت
أيها الطفل الذي يجوع بين
الجوع .. والقنيل
رمل سادر
مدينة مفلولة .. حبلى
صدى
عمان في حيفا .. قصة
ونخلة مجزوزة الضفائر
انتبه ..
- هل يخسر الفتى الذي
ساكنته جلدي طول العمر كل
شيء ؟
بارد آخر ليل في شتاء العام
نخمة وحيدة تعزفه على خيوط
الماء
ارتعشت ذبالة الفانوس
- ما الذي يبحث عنه جامع
القمامة الليلة قبل أن يغفاه
الصباح
تصعد فيك يا حبيبها الأرض
المرافيء المهجورة
الأشربة
الحجارة
الشمس
الشظايا
القرية
الحرائق
الحب الذي يفتاله الصمت
الرصاص
الحجر
والمشائيق
الدعوة للحوار بين القتل ...
والاطفال
وظلت الشمس على شفير
الشجر العريان
أذ تسول المشردون حاجة
وتابع الجبابة شتم سائر
المواطنين
لن يفقد الباص الذي يمر عبر
حينا وجهك
أذ تتابع الاذاعة البرنامج
اليومي
دون أن تقول خبراً عن « سيلة

الظهر » (١) التي لن تخلع السواد
أو تكف عن بكائها القديم
منذ زمن القطيعة الخاسر أنت
.. أو أنا
والحب
وحدها تبقى على مشرحة
الرياح
تحت ثديها يلعب بالمباضع
المقامرون
- هل سمعت الصرخة التي
تعبر لحمها إليك
- يحبسون صوته في الورق
اللعين
أيها العشاق انهم يحاصروننا
وشاهرا سلاسل ... آجيء
...
استند الآن الى المائدة المثقوبة
السطح
وبل شفثيه بالنبيذ
انتشرت رائحة الحناء
والدم الجريء
والحصاد
نقر العزف زجاج كاسه الفارغ
أن
ابتسم المسدس - الذي رافقه
أبان موسم الاغوار -
دس في الطاحون طلقة
توقف الحوار
لم يعد يحتمل انتظاره الطويل
واصل الاحساس بالخسارة
الصوت لاحقاً
توقفت نبرته على الفراغ
أو على الزناد
بين ظله والياس .. يضحك
المقامرون ..
- امرأة مجهولة ترمي وليدها
الجديد فجأة
تحترق اللقافة الاخيرة الآن
على منفضة القمار
- هل شربت نخبنا
- شربت نخبنا على دمي
اكتب آخر القصائد التي
يقمها الرقيب في غياب وطني
يقامرون بالذين بشروا اشلأهم
خسرت أنت يا أبي
ويا رفيقي الذي ما عاد من
رحيله الاصيل
(١) قرية الشاعر

طال موسم الذين يعبثون
بالذي خسرت قبل أن يكون
تقلصت قبضته
انحنى يقرأ فوق الورق المبعثر
افتضح خدعة المقامر
انه يفضب قبل ان ينهض
حاملاً اساء
بين اصبعيه الحبل
شده
فانفرج الستار عن شباكه
المسكون بالأموات
لو يدير وجهه الي ما تركته
يطل
انهم يجهزون للحريق الكتب
الخرائط
الأطفال
يحطمون سنديانة
ويكتبون

— لا يمر من هنا المشرد الفقير
والقاتل
يسمون في الشوارع الحمراء
أذ تخاط في عيونهم علامة
والعرايب الاسير الشرطي ..
والسفير
بالذي اغتالوه .. قبل ان يمر
— ما الذي يراد بالأسلحة التي
تطل في القاعات
يا فصيلة السلام (٢)
أن خيلكم سميئة تنكر جوع
اهلنا
ذاكرة الدماء ... لا تخون
اختباء اللصوص تحت لونه في
وهج العبارة
أنظلت عليه الخدمة العادية
— انطويت
جرس الانذار في يدي (الجرمق)
(الرمال)
باب عكا شرع على الجراح
اولم المقامرون
ابرقوا بانني خسرت
انفتحت مكاتب المطار
ميزوا التذاكر التي اشترى بالمعطر
والحقائب السوداء بالوثائق
المهورة البيضاء
هل تختلط الرؤية ام ينسحب
الليل على النهار
تنغلق الابواب بين يسر الشك ..
واليقين

(٢) « فصائل السلام الفلسطينية قوة
مسلحة مضادة للثورة مارست نشاطها
بعد ثورة ١٩٣٦ حتى عام ١٩٣٩ - ١٩٤٠

الرهية المقيمة التي اعرفها
تنسل
يرتمي الان الرصيف مجهدا
والعرق المهدور نقطة فنقطة
يجف قبل ان تشربه حبيتي
صبيبة في جسد الصخور .
فوق ساعديه الحلم الذي يسيل
منه الدم
فاجع وعي اولئك الذين يدركون
باكرا
ويصمتون كالشهود في جريمة
يحوم حولها الجناة في اودية القضاة
يدور بين الطلقة المشغوفة — اللحظة
والزناد
لو اكف عن تساؤلي
استسلم الان على يديه
شدني اليه
راوح القرار بيننا
تتعب اذ تجيء او تروح بين الدم
والاضبارة
الاسئلة التي تلاحت
تأكل كالمنشمار في الذهاب والاياب
عظمه
واستأنف التنقل الرتيب بين
صدره .. وصدره
وود لو يصرخ
كنت واثقا
يخجل ان تند عنه نامة
كأبرت
هل يظن انني خذلته
او ما .. فاعتذرت
لم يعلق
واكتفى بان تجرع الليلة كأسه
الاخيرة
مرة خمرة اخر الايام
انه يتابع التحديق في الفراغ
واللوحات والكرسي
تحت مرفقيه الضحكة
الحوار
صمت خائف منه وخائف عليه
شد حول خصره حزامه
وكان واثقا
بانها تكون بانتظاره وحيدة في
قلعة الحديد
ابحر المعجوز خارج الدائرة التي
وقعها المقامرون بالطيشور
ما الذي تقوله الجريدة الرسمية
الليلة في المربعات ؟
رد عن واجهة الاحزان راحتك
تفضحان بين الموت .. والولادة ..
الغربة

والسقوط في عذابك السري
انت وحدك الليلة مرهق كحزنها
طاغية مقابر الاطفال لحظة الدفن
تجمعوا .. وتمتموا شيئا ..
وغادروك

وحده اترمت هادئا
كبرت مرة واحدة كالليل دون
ارض

ضممها اليك
ضمها قبيل ان تغيب
ضمها في الزمن الجوري ..
والاخير
ينعقد الدخان هالة ثقيلة كالرعب
يصعد فيك الشجر المبرعم الصغير
والقديم

البحر .. والصهيل
النورس

الشواطئ
الارغبة

والاجراس

والتوقيع

الخطي

التاريخ

والاصوات

والمحاربون يصعدون فيك بين
الجلد .. والعظام
فيك انت الحلم الاحمر .. والتراب
والزيتون

وتحت رثيتك الانهر الحزينة
الشرق

الشمال

الفقراء الوطن الكبير

اشهد انه موعد الايام فيك

انه منفك

انك العاشق بين السجن

والرصاص

والصحراء

انها بعيدة

قريبة

تنهض خلف جبل الزجاج ..
والاسى .. والماء

ان صوتك العائد صب في وريدها
اشهد انها تصبح دون لفة

خالدة صرختها

خالدة توقيعه الدماء في الاشعار

والصخور

والطيور

والطر .

دمشق

ولادة في ساحة التحرير واخرى في مقدم امرأة العزيز

لعامل البناء .. للبائعة الجميلة
غنيت .. ابحت .. ملأت دفتر المطر
كبت للصغار ، للجنود الفجر
قصيدة عن ساحة التحرير
بهية كساحة التحرير
صبية كساحة التحرير
ندية كساحة التحرير

تسكن في الشوارع الفرعية .. الطلاب ياكلون
الخبز
يقراون الكتب المنوعة ..
البنادق التي راوها في مخافر الشرطة ..
والعصي ..
كيف تشتم العريف .. انت تشتم الحكومة ،
ال تطعمك الخبز ..
متى تصلك الحوالة الشهرية .. القميص لم
يعد ينفع
منذ عامين اشترت البدلة .. الاميرة ارتضت ،
لا تعرف ان عصرها ولى
وان سكرة الخميس والفطور واشتراك الحزب ..
ادمان المقاهي .. البحث عن خلية .. يستنفذ
الحوالة الشهرية ،
الطلاب في الشوارع الفرعية .. البيوت لا
تدخلها الشمس ..
الشتاء بارد .. غالية هي الفنادق
المؤجرون رفعوا الاسعار
كلفتك لجنة الاضراب ان تكتب مشروع بيان ..
ايها الرفاق ..
هل تذكرت اعتراضات التي لم تعرف القهر
لماذا العنف ؟ خاصمت التي لم تعرف القهر

للشارع الضيق .. للساحة .. للراكض في
الساحة ..
لمسيدة الضاحكة ..
الام التي تسكن فجر الوطن الوردية ،
للشيخ الذي يفرق في قيلولة بيضاء ..
للطفل وللقصيدة ..

احتكمت ..
اعطيت سماوات الحبيب .. لغة العشب ،
كتاب العشق .. والوجد .. وايام المرات .
وغفران الاله النهر .. والحزن ..
توقفت على ابوابها في المدن الفقيرة الطبية ..
انتظرتها ..
كان صفار الحي يضحكون والنسوة يضحكن
ضحكت .. ونزعت بينهم عباءتي .. رقصت
شاهدت حبيبي .. وردة في ساحة التحرير
في الرقص يصير المطر الصيفي حكمة :

((يا امرأة العزيز .. ان يوسف الذي ترين قاتل
والزهرة الحمراء في قميصه دم
وهذه الجراح في يديك والجبين ..
بعض هداياه ،
احذري مخززه المخبوء في فراشك ..
احذريه

يا امرأة العزيز بين الموت والحدائق الليلية
استوقفني بهلك .. نشر الحقائق التي معي ..
أنت في ضيافتي ..
وتهربين مني خوف ان ارى نرفك ؟
بهلك العزيز مخبر
شريف يوسف يريد ان ينبحنى .. والشاهد القصيدة))

لوردة في ساحة التحرير
لنخلة في ساحة التحرير
لعاير في ساحة التحرير

استغرق في الحب .. وفي الفرائض .. النيل
معي ،

استشارني ..

اعطينته تميمة .. ونشرة يكتبها لقاتلون ..
وردة وبندقية »

تفرقت بنا الدروب .. اتعبتني المدن البعيدة ..
البارات والمرافئ الليلية .. البحار والموانئ ،
التي معي تنفض عن معطفي الجليد .. عن
جيني الليل ..

وعن اصابعي الدخان

اتعبتني المدن البعيدة ،

التي معي تخاف ان تخطفني جنية الغابة

كلما رجعت من مواسم السنونو

اجد الرفاق يكتبون الشعر للسيدة الغائبة

الذين ماتوا كشفوا اوراقهم

واكتشفوا تواطؤ القصيدة الحرير

غير انهم ماتوا على اسرة العشق ..

ولم يفرطوا بالوطن الوردية ،

سولجتسين ، عنكبوت تافه

يعرضه التجار في واجهة الليل .. الذين كشفوا

اوراقهم ..

واكتشفوا تواطؤ القصيدة الحرير .. لم يدنسوا

اسرة العشق

وسولجتسين .. يشتري .. يباع ..

في محافل الشمس يصير سلعة كاسدة

تفرقت بنا الدروب .. اتعبتني المدن البعيدة

التي معي احزنها الرحيل ..

هل اراك عابرا في ساحة التحرير ..

في يدك الوردية الجديدة ؟

الرفاق اقبلوا .. يحاورون المدن البعيدة ..

احتفلت دون شاهد

رايت جيش الفقراء .. كان جيش الفقراء

شاهدي ..

في ساحة التحرير

بغداد

كتبنا صحفا .. تفهمها الشوارع الفرعية ..
البيوت لا تدخلها الشمس

راينا وطننا مياركا ..

لنشرب الليلة نخب الوطن الذي راينا ..

نبدا الرحيل نحوه .. نحمله الى بيوتنا ،

في الليل لم نجد مكانا ..

ايها الضيف البهي خذ مكاني ..

في صباح مشرق من ليلة بهية .. تعرت النجوم

اظهرت مفاتن الاسلحة القديمة ،

الرفاق يعبرون .. والاسلحة القديمة ..

الشوارع الفرعية ..

البيوت لا تدخلها الشمس ..

التقينا في صباح مشرق من ليلة بهية ..

في ساحة التحرير

» يا امرأة العزيز بين الرمل والمنوليا .. مملكة

الرب

وبين الرمل والمنوليا .. مملكتي

وهذه حدائقني ..

يا امرأة العزيز في مملكة الرب وفي مملكتي

تستقبلين سارق الوردية ..

في مقامه رآك غرة ، راي النيل الذي سممت

طفلة

راى الجراس يسجدون .. تسجدين .. تلعبين

لعبة قديمة

يحرصك اللصوص .. يحرصون ايلك .. الفحيح

.. وجهك القديم

في فنادق السياحة .. الاجانب المدججون

بالمحبة الزائفة

استقبلهم بمالك ..

حين سالوا عني ارتدى عباءتي

اهداهم شاهدة .. خط عليها اسمي ،

ان الموت ان يقربني ..

واوجه الموت واسترد طفلة المياه .. النيل ..

والعباءة .. الوردية ،

مزقت الصحيفة .. الانباء لا تتركني .. تمد لي

اسنانها

المحرر المسكون بالمحبة ،

يقول :

من جراحه تصاعد النبوة الجديدة .. الوردية ..

يذكر المعلقون : ان امرأة العزيز تستقبل فسي

مخدعها الليلي ..

سارق الوردية ..

في غيابة السجن دمي .. النيل

وبين الرمل والمنوليا وقفت

علي جعفر الحلاق

قمر للبلاد الجديدة

((تداعيات علي ابن زريق الواسطي (٢)))

قال :

وطن ، مغلق
دون كل الرجال ..
★★★
وسادة وجهي ،
وغصن ماء ،
احمل في نعاسه علامة ،
يا قمر الكرخ ، ويا حجارة السماء
ولست أنسى :
أن لي من عمركم عامين
تركت فيهما يدي ،
عمري المبتل ،
جئت دونما عينين ..

★★★

آه واسط (٢) ،
اذكر ، هذي العشيّة ، كل روازينها ،
اتذكر دهلتها (٣) ليلة الفيضان
زرايرها وهي تعترض الريح ،
واسط نائمة في دمي ،
مثلما الوشم في حنك امي ،
واسط دسداشة
بلل الماء اذبالها ،
لم يكن للخراب طريق الى دفننا ،
او عصافيرنا الحيّة القلب
- ذاك الزمان
قفّة في المياه التي
عافها المدّ مخبوبة ،
ان ذاك الزمان
حسك طيّع ،
وطن كان يلعب فيه المحبون
يزهر في رمله السيسبان (٤) ..
آه .. ما كنت غير صبيّ يشاجر اثوابه
ونواياه (كيف انقلبت

(٢) ان واسط، هنا ، وارجو الا يكون ذلك تدخلا في حرية القاري
تمثل مدينة الواسطي وكل ما في ماضيه من طفولة ، اوجاذبية،
او هموم اخاذة .
(٣) ربما كانت كلمة « الغرين » اكثر ترهفا وكياسة ، غير
ان لكلمة « دهلة » ، كما ارى ، كثافة طينية واضحة .
(٤) السيسبان : نبات ، عال، واخضر ، وبهيح، لكنه مؤقت جدا .

يا لهذا العناء الذي
عاشر الروح عامين ،
كيف اهتدي ؟
نشّر ، الان ، قمصانه فوق بيتي ؟
بلّ بالقش ،
والندم المرّ صوتي ،
يا لهذا العناء ،
لقد سلّ روحي من دفنّها ،
والضياح المحبّب ،
جرّدها من عصافيرها الطيبة ،
قال لي :
في طريقك ارض
بلا تعب ، واغان
بلا كدمات ،
وذاكرة معشبه ..

قال لي :

لو ترى قمر الارض
ها انه ناضج ، وطري
(اتعلم ان الكواكب في الكرخ
يصعب توديعها ؟) (١)
قمر كالحصان : يلهل في البرّ
يملا بالذكريات عليّته
قمر كالصبية : اذ يتخطى بها الجوع دغل الشباب
البريء

قال لي :

هل تجيء ؟
يا لهذا العناء الذي دلّني :
قمر يسكن الكرخ ، متسع
لهوم الكثيرين ، منفلق
عن هموم الكثيرين ، لكنه - ربما كان ذلك
اعذب اوصافه -

طيب ،

فيه شيء من الشعر ..
(كم وطننا طيبا تستطيع
تشتم اشجاره ولياليه ؟)

((١)) : تعتمد القصيدة ، مع تحوير واضافة ، رحلة الشاعر
علي ابن زريق البغدادي .
(١) واضح ان في القصيدة اكثر من تضمين من قصيدة علي
ابن زريق البغدادي : لا تعذليه ..

الى كائن ،

يشبه الشجر المستحي (٤٠٠)
واسط ، الان ، أمّ تعلّم اطفالها
كيف يجتمعون على صحن واحد ،
كيف يففون في « غطوة » (٥) باردة ،
وتفني :

حديثك ،

أم مطرة الصيف ،
ما بلّلت عشبة واحدة (٦)
وتعائب :

اني

اخبئك ، الان ، للساقية
حين اعجز عن طفرها (٧) ..
وتعلمني :

فسحة

في همومك ، او مدخلا
في صباباتك الآتية ..
آه .. اذكر ، هذي العشية ، اعذب
ما يكره المرء نسيانه : الصبوات ،
الخيول ،
الكراكي الكثيبة ،
اعذب ما يكره المرء نسيانه : وطن
لم يكن عرضة للخراب ..

واسط ،

كانت في دمي آتية ،
من مطر ، على يديّ انحنت الطيور ،
واصلت حديثها :
مملكة ضيعتها صبيحة الانين
وفي مساء السفر الشاحب
جفت وردة ،
في طرف الضلع ،
بكت قبيلة في العين ..

اتبادلني الدمع بالدمع ، يا قمر الارض ،
والذكريات الرديئة بالذكريات الرديئة ،
.. ها ان بين ثيابي هففة السيسان ،
البرودة ،

خصافة التمر ،

(خيط من الدق في حنكها

يشبه الشذر (٨))

ها انني اتوزع :

اين التي عبرت واحدا
من بينها ،

(٥) الغطوة : غطاء خفيف ، ثومسات واسعة ، غير مقاوم للبرد .

(٦) من غناء الامهات لابنائهن في جنوب العراق .

(٧) من اغاني الامهات ايضا .

(٨) الدق : الوشم .

وأخر .. (٩)

منكمشا ،

واسط ، الليلة ، امرأة
تردت في مدامها خبزة (ان ما تترد الامهات
شهية الى آخر العمر ..)

ها انني

اتقرب من قمر الكرخ :

هاجئت ،

هل ستبادلني الدمع بالدمع ،
(كانت تبادلني الدمع ..
كانت معذبة ،

تتشبّث بي في الرحيل
لم يكن سفري في الضحى ،
كنت ارحل - ان الاصح : اضيغ مملكة -
في صباح ثقيل ..)

لي من غبار الشجر المالح وردة ،
حملتها من حطب الفقر ،
الم تروا يديّ خرقة
مليئة بالريح ، وجهي سلة
من حسك الغراف (١٠) ..
والشوارع المكتنبة
قصيدة ، بلّلتها الدمع
وهذي الذكريات المترية .. ؟

جئتك ، الآن ، ان ورائي نهرا
من الامهات ، الخراب الذي جاء توا .
ورائي ،

ماضيا يتشقق كالجرح
في اول النزع ، ان ورائي
شجرا مالحا ،
ومخاوف

يعرفها اصدقائي ..

جئتك ، الان ، هلا شملت دمي ،

ثمّ « عطّابة » (١١) تتناسل ،

هلا شملت اليدين ، او القلب ؟

(ما كنت غير صبي

يشاجر اثوابه ،

ومساوئه الفضّة ..)

الآن اكتب :

ذا قمر كالعشيقة ،

أم وحشة ؟

ذا حصان يلوح في كل باب

أم يد للخراب

واغثي :

(٩) اغنية شعبية .

(١٠) الغراف : نهر واسط ، يشيع ، كثيرا ، في اغاني الحب .

(١١) العطّابة : خرقة تشتمل فيها النار ببطء ، ودونما لهيب .

إذا ورق*
للشماتة ، ام ورق
للرثاء ؟

ام هوى يتوزع بين اثنتين :
بلاد* أحاول الفتها ،
وبلاذ ورائي .. ؟

آه .. جئتكَ ،

هل تبصر ، الآن ، تحت الدم امرأة ،
تتشبث بي ؟ (يا لهذا الخراب الذي عاشر الروح ..)
أو ماضياً يتشبث ؟ (يا للخراب الذي ..)
وطناً ؟ (آه .. لو أن في الأرض ذاكرة
تستطيع التذكر ،
أو تستطيع السلو ..)

بي هاجس :

هذا الخراب : الدهول
أرضان ،

ما بينهما يهدر الماضي ،
ضحاياه ،
وهذا القروي* ،
الخبول ..

حائط : يتهاوى على العشب ،
ذاكرة* : تنشط الآن (من يستطيع تملك أحلامه ؟)
وطن يتلوّى :

أخبئك ، الآن ، للشيب ...
أعجز عن طفرها
مطرة الصيف ...

ماض : يرافقني كل يوم ،
إلى الدمع ، والنوم ، والدائره
يتعقبني : خطوة ،
خطوة ،

حائط* :

كم تمنيت أن يفلق الذاكره
وتمنيت أن يسقط الحد* : بين بلاد
تعشقتها في الطفولة ريثانة ،
وبلاذ ، أريد

الفة مع شرطتها ،
وعصافيرها ،
وهواها الجديد ..

غير أن* الخراب الذي جاءني
مثلما يدخل اللص* ، أو مثلما
حائط* يتهاوى :

وواسط* أم* ،

وأرض ،

وريج ،

أست املك غير تذكرها

والبكاء عليها ..

وواسط* ،

منشفة* للجريح ..

كان يهمس :

صوب بلاد ،
بلا تعب ..

ذي وحشة

تكتظ ، غير اني

وسادة تفنّي :

- وابن زريق الواسطي يقول
هذا أنا كالحجر النائي* ،
هذا أنا ،

عصفورة

تعترض الريح

وتبقى

رغم هذا البرد

سهرانة ،

في دربها المشاكس ،

الممتد ..

ذي بلاد* أحاول الفتها ،

والتقرب من نبضها (ليس ينفعه العذل ،

أنّ علياً يجازف ،

ما بين أرضين ..)

أترك ما بين أرضين ،

ما يكتب الآن :

هذا الخراب المشاغب ،

هذا العناء الجديد ..

(.. يجازف ..)

يا للخراب الذي

علم الفقراء الكتابة ،

والمشي ما بين أرضين ..

علمهم :

أنّ في حطب الفقر أرضا

بلا تعب ، وأغاني

بلا كدمات ،

وعلمهم :

أنّ أعذب ما في الخراب المباغت :

فوضاه ،

زحزحة القلب ،

أعذب ما فيه ...

(كان علي* مقلا ،

ولا يكتب الشعر من دون خضضة ،

أو عناء ..) (١٢)

ويعلمني :

أنني اخترت هذا الطريق المبائل :

لا ورق* للحلاقة ،

لا ورق للرثاء ..

علي جعفر العلاق

(١٢) ممكن جدا ان الشاعر علي ابن زريق ما كان ليتترك لنا
قصيدته الوحيدة لولا مروره بذلك الخراب الذي كلفه هدوءه ،
واجبائه ، وبقائه حيا حتى .

الكلمات ... الكلمات

أعترف الليلة بين يديكم
ان الشعر عذاب
هذا الحب الصعب أذل العمر ، وشيبي
خلاني سبع ليال ابحت عن لفتي
سبع ليال سود وأنا ابحت عنك ،
حزينا ، مخدولا ، متهما بالعقم
فكيف ادافع عن نفسي ؟
اعرف انك احلى من كل نساء العالم
اعرف انك سيدة .. ارض .. مدن .. وطن ،
وامرأة ينضج بين يديها الشعراء
وتنتصر الكلمات ،
ولكن يا سيدتي . سبع ليال ما اطولها عمرا
في قلب الشاعر ،

فلا تعبر .. فنش في الجرح
انتظر الصبح .
فهذا الليل طويل
والصمت ثقيل
والنخل وراء زجاج النافذة السوداء مشانق
تصدر اصواتا
صمتا
لا تقسم بالسيف . فهذا السيف حزين
لا تحلف بالخبز المسكين . فان الخبز له
حويات :
كلمات . كلمات ... تنبت تحت لسانك شعرا
اسود

يخرج في صوتك اذ تنهد .
صمتا
الصمت الليلة ، سيد من في الدار .
الصمت هو الاشعار
هو الشهداء
هو الاسماء
فكيف ادافع عن نفسي ؟ ..
قمر فوق البصرة ،
نافذة ينفو الأطفال وراء ستائرهما ،
لافتة باسم الجبهة ،
والنهران اذ التقيا في « القرن » (١)
عينك الهادئتان .
عناق ...

الكلمات .. الكلمات :
لماذا . اين . انا انت الحب الشعب الجبهة
ارض فلسطين الجرح البصرة عينك الجولان ال
لو اعرف اين تنامين الآن ؟
جسدي ممثليء رطباً
ودمي يتنزى في شفتي ويحرقني
لو اعلم اين تنامين الان ...
هادئة كالحية تسكن فيها الرغبة والموت :
هو الشعر الرغبة والموت ..
فكيف ادافع عن نفسي ؟
وعلى اي وريد في موضع قلبي يبتدي الشعراء ؟
لو تصعد في عيني دماؤك يا سيدتي
فأرى العالم كالرحم الاحمر ممثلاً بمخاض
العصر وكل اجنة هذا القرن العشرين
لو تصعد في عيني دماؤك ياسيدتي فأراك
ممتدة كالجسد على ضفتين
يمر عليك الاعداء وتنسحب القوات ،
فمن يحفر في كل ضمير ضفتين ويعبر ؟
من يبنّي مرتفعات وقرى وحدودا ،
وسجوناً وعواصم للحكام والشهداء
فتوي للشعراء ! هنا يبتدي الحب الصعب ، .
فكيف ادافع عن نفسي ؟
يلفارس يركب جرحه كالمهر ،
ويبحث عن بيت حبيبته ،
ان اللغة الآن ممددة كالجسد على ضفتين

انت الليلة يا سيدتي اجمل كل نساء العالم ،
وامرأة ينضج بين يديها الشعراء وتنتصر الكلمات .
منذ ولدت وانت على شفتي هلال ، لا يكبر او يصغر
او يتكلم .
قلت ابسمي الليلة للشاعر يا سيدتي ،
ابتسمت
تركتني مضطرباً كالقنبلة بين الشفة العليا
والشفة السفلى
قالت : مد يدك ، مددت لها قلبي : فارتني
المنبع والمجرى

والنهرين اذا امتزجا
والشط اذا يطفئ
والشاطيء والزورق والمرقا
اعترف الليلة بين يديكم : ان الشعر عذاب

بغداد

(١) القرن مدينة يلتقي عندها دجلة والفرات ويكونان « شط العرب »

الرحيل عن مدن الهزيمة

فهل انت من زمن جاء يرحل من غير زاد. ومن غير سفر بهذا الطريق الذي تمهر الشمس جبهته بالصياء.

لك اليوم ان تلتقي بالمسافات مبتهلا مثلما يلتقي طائر بالينابيع عبر الصحاري ، يعانها . يفسل الجرح ، ينفض عنه الفبار المجمع ، ينزع انوابه اسود . يمسح عينيه ، يعتجها للتسعاع الذي يمنح العصر اجنحه لا تخاف الرياح .

لك اليوم ان ترتدي الشوق والحلم المتفجر انهار صحو وشاح

فانت بغداد تولد ، بغداد هذي التي لم تزل باحة للشروق ومئذنة للصباح ، وكل الذي فيك يمتد ، يعبر ، يخضر ، يرسم في الارض اشعره لونها الفرح المتوهج فوق الشعاع النبية والوجه العربي والخطوات التي من رباها يند السباح .

هنا . انت مجمره ، غابة من لهيب تحذر يكتسح الماء ، يأكل كل الجذور القريبة . قل للرمال النديته : لا تشربي رغو الطين او تمضني ليسن الشوك اذ ربما كنت انت البقية من عالم فيه احيا نقي . انا انت . مهما تكن شفتي ، لغتي ، احرفي ، شهقتي في المجامر . بي كل ما في الطيور المهاجرة الصوت لا تنكريني ولا تنكري مولدي . انني اولد اليوم ثانية . هاك تاريخ مجمرتي فهي ليست ترابا ولا موقدا للرماد .

هي انني كلما نفني الصمت اعشق طعم الهواء الذي لا تزاخمه زاحفات الجراد فاني قد اجتزت اسوار كل الحرائق واخترق اللهب المتحدر اوردني والتظي عطشي فانا عبد هذا المداد

وليل المحابر ساقيتي . هل تحف المحابر في زمن فيه للجرح الف اخضرار والف اتقاد ؟

لقد اطعم الزهر حتى الحصى واكتسى النبع ، اودية الطين واحتضن الربوات الظماء القتاد .

مررت على مدن الامس اسألها عن محاربيها ، عن خطي صنعت عمرها في المدار القصي ، انزوت خلف مدرجة الليل ، القت توار يخها في تراب التساقط ، نامت خيولا بكتها قوائمها . انها تاكل الجوع لابدة في الرمال التي احترقت كل ذراتها في عيون المطيفين بالشمس عبر المدى واختراق الحدود التي في مهباتها اعتمرت جبهتي ، زفرقت كل اجنحتي ، فالليالي مدار وساحاتها مرفا للقوافل

لاني اغني واحمل قيثارتي فوق صدري الجريح بيتا تسد محاربيه عين الليل والبشر الضانعين غريب انا وغريب ندائي وسفري معطله كل احرفه ، عربي انا . كان سيمي تباركه الارض ، تمنحه قبلة ، ترضع الشمس من غمده ، تشرب الريح ظامئة صوته . يا دمي انت لي شاهد . بعد ما عز في زمن البوح بالماء واللبب المطلقا الجمرات الشهود النفيون والانبياء .

رايت المواكب قادمه ، فلت : ها ان عرسي قريب وان الهلاهل آتية والمواعيد قد فتحت كل ابوابها . لم تعد واحتني ساحة للدروب الشتائية القاع ، للعبات المسمرة الظل ، للاذرع المستريحة فوق المساند ، للاعين المشرتبة من غير نار ، لكل الخطي المتعبة .

وفي واحتني كان بيتي وكل بيوت الرجال الصريعة ايامهم ، كان نهري المحاصر شاطئه ، كان حتى مصلاتي مطفاة ريحه والمواويل منذورة للباكاء وللخيل كان ارتعاش وللشمس كان انطفاء وكنا نقول لاطفالنا ولاسوارنا : اننا نملك العزم والكبرياء

وسرعان ما نطوي خجلا حين تصرخ اعماقنا : انتم ، انتم ...

ثم تطعن كل حكاياتنا قهقهات النساء

تعرّيت انت ، تعرّيت نداؤك ، حاصرك الصمت ، لم تتقد شفة ، لم تعانق خطي العصر ، لم تتنفس هواء البحار الجديدة ، لم تحترق مغرنا ، لم تشق العيابات . انت المسافر بالحلم المتوزع ، انت المعبذب بالعشق ، بالكلمات الحبيسة ، بالاحرف المستترقة ، بالوهج المتعطش للماء . هل يمنح السفر المر زاد العبور لم تحل لا ترى الشمس عيناه او تبصر القمم النائبة ؟

لانت البعيد الذي يحتمي بالظلال المهجرة الظاميه ويولد في ساحة يزور الليل احداقها انجما خاييه ونهرا من الرمل كان الطريق الى عالم يهب النور للمدن الغافية .

يقولون : زاد المني ليس مرّا . وانت تجرعه علقما ، اطعمتك الليالي العقيمة اكوسه تمرا نسفه كان ملح الجراح التي انبتتها الحرائق . يا شفة عبّت الماء انهار رمل مدائنك اغلقت كل ابوابها في وجوه الرجال المطلين من شرفات السماء . فما اقتل العطش المتبرعم واحسات موت بأرض سقاها دم الانبياء !.

والعابرين الجسور الكبيرة . هذا مطاف الحشود
المقيمة في الأرض يا أذرعاً ملكت عصرها والتقت
بخطاها الدروب .

أنا أنت هذي البحار التي كل يوم تصلي ، ترى
الله في مهبط الشوق ، تحمله أحرفاً سفرها عالم
موغل في شعاب الجرائق ، انجمه ترتقي زمنها
لا تشيخ الهياكل في قاعه أو تغيب الرؤى . أنت
مسرجه ، يوقد السر في نارها ، يوقظ الصحو .
يا صحوات المحاجر في كل غابي استرددي دماء
على الأرض ما برحت تملك الاختيار
هو البحر اشرة من عيون ونار
فلا تركيه اغتراباً ولا تسكنه انتظار
فما كان يوماً لمرتقب موعداً أو لمرتحل دون
زاد مقبلاً ودار .

على ألف سارية صلت الريح ، رف السني ،
أزهر القمر المرتدي ثوبه الأزلي ، اعلى صهوة
الشمس رأس تغني بما كان يملك ، يحمل ، يعشق ،
يحلم ، يرسم للقادمين الطريق الذي لا تضيع
المسافات في خطوه أو تموت النداءات . ان النداء
الاخير ابتداء وصوت ابتهاج على شفة جرحها يمنح
البشر الضائعين الصدى الحر في عالم يحمل
الانتماء

من العار ان تستطيب البكاء
وأنت هنا واقف بين كل الحشود التي ترفض
الانحناء
فليست خيولاً مطهمة هذه الأذرع المشرببة
اعناقها لدروب السماء
إذا هبت الريح عاصفة أو تعالت مزجرة كل
ساحاتها تعشق الارتواء

هي النار تصهرنا ، تنتقنا ، تنفضنا ، تلد الجرح
في دمننا لاهبا ، تنزع الوهم منا ، تعري خطانا ،
تعلمنا كيف نحيا ، نصلي لاشواقنا ، نفتي بتاريخنا
نسترد النداء الذي نهته الليالي ، نبارك عصرا
تعانقه الشمس ، تعبده ساحة لا تظلل من يعلكون
السنين ومن يعضفون الرماد ويحتطبون الاسى
في شعاب الزمان .

منكسة كل هاماتكم أيها المستريحون في مدن
الصمت والشاربون تراب الهوان .

هنا وطن أنت عانقه ، أنت أخرجت قنديلته ، أنت
قبلت اعتابه . لا تقل : هان من بعد ما شب فيه
الحريق الكبير ، انحنى للخيول المفيرة ، أسلم مقوده
للكف الفريقة في الماء ، في الطين ، في حنات
الهزيمة ، في معبر الشاطئ المستباح المرافيء . أنت
ابنه ، دمه ، صوته ، ثاره ، غده الأخضر المنتمي

للجراح

فمن بين معترك النار ينتفض الجمر ، يعلو الصياح
وينطفئ الليل منهزماً عبر أسواره ويطل الصباح .
لكل الذين استبيحت منازلهم صيحة يعرف
المكتوون احتراقاتها ، يشهد العصر مأساتها ، تلمس
النار رعشتها ، ترهب الجبهات العقيمة يوم
انتفاضتها واحتشاد اللظى في معاصمها ، في خطاها
التي ما استحالت مجامر للصمت أو بركاً غار فيها
الضياء

لكل المجيلين احداقهم في الصحاري ينابيع ماء
لكل المدينين انفسهم عطشا في دروب المنافي ارتواء
فيا مدني لا تكوني مدار انتهاء
ولا توصدي كل باب غدا يلتقي بالمسافات ، بالزمن
المخطئي ، بما يجعل الأرض ساقية تشرب الاعين
المستلدة طعم اندماء .

أنا أنت يا وطني ، يا نداء يورقني ، يا عيونا تطانعني
كل يوم على صيحة واحتراق وشيء يمزق مني
الحنايا أنا ابن العراق المطلة اعدابه وابن أرض الشام ،
ابن سيناء والنيل ، وابن الجزيرة والقيروان ،
ابن صنعاء ، وهران والقمم الخضراء ، وابن الخليج
الذي شربت من ينابيعه كل ابناء قافلتني منذ أنف
والف . أنا أنت يا وطني هالك وجهي فوجهي مرايا
لكل الوجوه النقية . اني اغني ولو ازهر الشوك في
شفتي ، حيث ما زلت في واحتني طائراً عاشقنا
للينابيع . يا وطني أنت علمتني ان اغني وان احمل
الشوق . من قال يا وطني : اني اطعم الخوف .
يا وطني مذ عرفتك لم أعرف الخوف ، لم انفصد
عروفا ولم انوزع خطي ، لم أكن عابراً جاء يطلب
زادا يواصل فيه الطريق ، يللم اشاتنه ، يرتوي
من ينابيع هذا الضحى ثم ينسل قبل ارتعاش
الجفون وقبل اشتداد الرياح

أنا أنت يا وطني لا تدعني سلب الخطى والجناح
ولدت وبني بعض ما فيك من خضرة . ان في
خضرة الأرض اسفار صحو والوية ودروب انفتاح .

لاني اغني واحمل قيثارتي فوق صدري الجريح
نبياً تسد محاريبه عين الليل والبشر الضائعين
غريب أنا وغريب ندائي وسفري معطلة ، كل أحرفه .
لن تعطل أحرف من يملكون النداء ومن يحملون
القيثر فوق الصدور الجريحة . يا وطني أن ان
تستحيل الصدور الجريحة والاحرف النازقات
حرائق لانعرف الانطفاء .

الا أيها الوطن المستباحة شطآنه والضفاف التي تلد
الواهيين رحيلاً عن المدن اللاسات ثياب الهزيمة
والاوجه الشاربات الجراح الكبيرة أقداح رمل مهيل
واكواب طين .

أقاتل بأسمك العربيان

« الى وطني العربي الكبير ..
تتمزق معا ..
انت .. عشرونوطنا .. وخنجر
وانا ... »

وكيف ؟ واين ؟ بالشهداء ، واين ؟ وكيف تختار ؟
تحدي يا صلاتي الليل والتابوت والفرقا
وشديني على الصحراء سيفاً يحقق العتمة محترقا

أغنية أنا ، اقصيدة ؟ ما هزّ لي خلدا
ولا فتشت حول خطاي اني شاعر ابداء
وقدست الجمال .. دعوه للقدم التي وصلت ..
وللشفة التي شربت ..

وللجلد الذي صلبوه حتى استرجع الجسدا
خذوا شعري ، وهاكم من لهاتي ، من ضلوعي حزمة
الحطب

وللنار القوافي الغرّ ، والكلمات ، والاوزان
لشدق النار يا وطني معلقة بلا ميدان
خذوا شعري ، فلسنت انا الذي يبكي على لقب
ولكني ساكتب بالضباب ، وبالتراب ، وبالدم الجاري ،
وبالذهب
ولكني سأبكي بالاظافر ، بالسلاح ، بكل جارحة على
العرب

على ان تستردّ الشمس قبّتها على العرب
على ان يبعث العربيّ مثل جميع من بعثوا من الكفن
على الاّ تقطّع رجل رجلي حين أدرج فيك يا وطني
على الاّ يكون « زيارة ودية » ووليمة ثمني

كلام طالما قلناه ..
سوف نقوله ابدا
سنحفره على حجم اللسان
وحجم كل خلية تستوطن الجسدا
على حجم الطفولة والشباب وتمتات الجرح والالم
وحجم قصائد الغزل التي تلقى على الرمم
ويا من يعبرون البرزخ الدامي .. ما قينا
مسمرة على الابواب لم تبرح .. وأيدينا

أشدّ عليك .. واخمسون تركض في دمي رهقا
أشدّ عليك .. جمرًا يثبت الواحات محترقا
أشدّ عليك .. قافية وموسيقى
ورمزا ياكل العتمة ..

يصلب نفسه في الشمس .. عين الشمس .. تحديقا
أشدّ عليك ، يا همّي العظيم ، ويا ارتعاش يدي
إذا صافحت ، يا شعتي إذا حدثت ، يا جسدي
أشدّ عليك .. يا وطني الكبير .. أعيرك الحدقا
لتركض في عيوني ، في دمي ، في نبرتي ، رهقا

أشدّ عليك يا حلما أشد حقيقة منّي
ومن جفني الذي سهرت به الرؤيا ، ومن فني
أشدّ عليك .. في الخمسين .. طفلا يكبر الالم
على قدميه ضعيفا .. هو الحلم
كأنّي ما ازال على فم « العاصي » (١) ترانيل
اجرب ان ادقّ على المحيط قصيدتي الاولى
وأشتر نار قافيتي على اليمن

وأسمع في الخليج دويّ احلامي ويسمعني
انا الطفل الذي ما زال يكبر فيك محترقا
فخذ حذقي لأبصر فيك ، واكبر في دمي رهقا
أشدّ عليك في الاوراس سكيننا من البرق
تجردها يدا بغداد بين الموت والعشق
تجردها يدا بغداد

وتلمع في ظفار بنادقا ومشانقا وقصائدا عربية الميلاد
أشدّ عليك في تشرين تمحى دونك الابعاد
وتخترق الصحاري والحدود ، ويلتقي أهلي بلا ميعاد
وتسقط كل اقنعتي

واكدم بالدم العربي في الجولان اغنيتي
واعبر ، اعبر الماء الذي حزّوا به رئتي
وقالوا : أنت اشطار

وقالوا : مصر .. لا عرب ، ولا قري ، ولا دار
ومصر كتونس ، كظفار ، كالقرآن من جسدي ، اتختار ؟

(١) نهر العاصي .. يمر بقرية الشاعر غربي انطاكية .

سننصر بالمسامير
ونستهدي بيت من دم قلناه مكرور
وما قلنا .. ولم نبدا ..
لماذا يقصر العمر ؟
لماذا يتعب السفر ؟
انا الاتي .. انا ابن القهر ..
يابسة عروق يدي
وأخزن في دمي بشرة الماضي وسرّ غد
وكلّ اليابسات من العروق يدي
وكلّ سحابة في الفجر
تمضغ نارها بلدي
انا الاتي .. انا العربي
هبني صرخة في المنبت (٢)

يعتصر الرمال سدى
ويزدرد النجوم سدى
سأفحها على حجم الشقاء ..
وحجم كل خلية تتعرف الجسدا
نقلت على صليب النار من سور الى سور
وكننت رماد « هولوكو »
وكننت ذبيح « بلفور »
وكننت ..

سلوا دمي المسفوح
سلوه : كيف انبتني
على قبر الفزاة عراة خضراء من نجد
يظلّ شميمها يهدي - على ظمأ -
ويستهدي
وكيف بقيت يا وطني
مأذن للبروق .. لشمخة التاريخ ، للنور
ومن درس يمرّ الغزو في جسدي الى درس
وابقى لون انطاكية
في جبهة القدس
وابقى لون غار حراء
على الارز العتيق ..
على صبا بردى ..
على سيناء

وتبقى الفارس العربي مصلوبا ومقتولا
تمدّ يدك يا وطني
بكل كنوزك الاولى
بكل هباتك الاولى
بكل كؤوسك العربية الاولى

أشدّ عليك .. يا رمزا كلحم الصبح غريانا
بحبر طفولتي ساظل اكتب فيك عطشنا

(٢) المنبت : المقطوع في الصحراء .

واشرب همك الاوحد
واوجد حيثما توجد
أسافر تحت قبئك التي تعبت من السفر
بلا زاد ، بلا مأوى ، بلا سقف ، بلا جذر
أسافر فيك يا سفري
أعلق هذه الدنيا .. وما فيها
بجذعك ، جذع نخلتك التي نسيت اعاليتها
وما برحت تشدّ جذورها عظمي وعظم أبي
وتحملني على موجين من عطش ومن غضب
وتحفر في جيبني الكوكب المتعبد التعب
تباشيري انا الاتي من النسيان ..
من زلزلة الحقب
تباشير اسمي العربي

أشدّ ، أشدّ ، والخمسون تنضج ، في السعير يدي
وتترك خلف نعلي كل ما قالوه عن جسدي
وأصبح في دم الصحراء
واحمله نبذا عتقته الارض في الارحاء
أطوف على « الصعاليك » الذين مشوا على كفني
واسقيهم .. لتبدأ رحلة الانسان
من كفيك يا وطني ..
واكبر أنت ..
أغنى أنت ..
أخصب بالعناقيد
باسرار الضياء ، بكل اشدّاق الاغاريد
الوذ بأمنّا الصحراء
واحملها نبذا عتقته الارض في الارحاء
فخذ حدقي ..
أشدّ على خطاك ..
اعيرك الحدقا
لتركض في عيوني ، في دمي ، في نبرتي رهقا

ا قاتل باسمك العريان يهزم كل اسطوره
ويخزن كل برق الفيب
ليولد من حنايا الفيب
محيّاك الذي يسقي العطاش السيف والسنوره
ا قاتل باسمك العريان
لتبدأ رحلة الانسان
واكتب ، اكتب الاشعار
ويبقى نبضك الجبار
ينابيعي .. وملحمتي
وسرّ النار في شفتي
أشدّ عليك يا همي العظيم ، اعيرك الحدقا
ويوم تعود .. تحملني نشيدا فيك محترقا .

عبد الرزاق عبد الواحد

مصادرة منشور سري

غير اني ساكشف عن وجهه الان
ها هوذا
تستطيعون ايداعه السجن
لست اخاف عليه
فقد رسم ابني هويته في
دفاتره كلها
فانا الان متهم بشهادة جرحي للمرة
الثالثة
في اذني ملايين الاصوات
من منكم يقدر ان يفرز صرخة محمود
جاري
عن صلية عشر رصاصات غاصت فيه
من البلعوم الى منتصف الشرة ؟
وحدي املك هذين الصوتين معا
املك لحظة لا يبقى من صوت القاتل
الا صوت المقتول
لحظة صار غيابك يا محمود حضورا
في كل الساحات
وفي كل الاوجه
وحدي املك صوتكما انت وعشري
رصاصات في اذني
مزيجا .. غبشا لا ينفصل الفجر عن
الليل ولا الموت عن الميلاد
ولا الثورة في جسد عن عشر رصاصات
فيه يشعشع
منها الدم .

من يحمل عني هذي الاصوات ؟
من يخلع من اذني زعيق الجرحى
وصفير الرشاشات ؟
القوا القبض على هذا الشاهد غير
المرئي اذن
وليستنطق اطفالك يا وطني

— ماذا به ؟
— لو تحسنته
— هل تغضن ؟؟
— لا بأس
— صوتك ..
— ما كنت ترفعه هكذا
— كان يرفعه بين قصف المدافع فاعتاد
— لا .
— لم تكن نتكلم في حضرة النار
— لكننا بعدما سكنت ..
— انت متهم باعتراك للمرة الثانية
— بالتمرد ؟
— لا بأس ..
— اسالكم لحظة اخلع الثوب
— تمنع كل ضروب التعري هنا .
— ان لي حرمة تحت هذا القميص
— الممزق
— شاهدا لم يسجل بهذا الجواز
— دفعت به رثتي ثمننا
— واتتنا اوامركم تمنعون دخول الجراح
— قيل يستنطق الجرح حتى يعاف
— مروءته
— ثم يركل مثل النفاية بعد ادانته

لوحة جانبية :
هل سلّمت لمامور المخزن خوذتك
الحريية ؟
صف رصاصك ؟ قمصانك ؟
جرحك ؟؟
ضع جرحك فوق الامتعة الاخرى
وتسلّم ايصالا .
فتعمدت تهريبه تحت ثوبي ،
ما كان لي ان تروه فيؤخذ متهما

— في جوازك حين عبرت الحدود
— هل عبرت الحدود ؟
— انت محنجز للأجابة لا للسؤال هنا .
— في جوازك هذا
— لا علامة فارقة فوق وجهك
— الشعر اسود
— عينان صافيتان
— وعمرك ..
— حتى تلاوة هذي السطور
— ثلاثون عاما .
— هل عبرت الحدود بهذا الجواز ؟
— اذا كنت تعني ..
— عبرت الحدود بهذا ؟؟
— نعم .
— انت متهم للقرار بتزوير وجهك اجمعه
— يسمح الان ان تتكلم ما شئت ،
— لكننا في حدود الدفاع عن النفس
— اطلب امرأة ابصر فيها وجهي
— مرفوض .
— نحن نبصره عنك
— لكنكم لن تروا منه ..
— اثنا نقاضيك وفقا لعيّننا نحن
— معذرة ..

— سأحاول رؤيته وفق اعيّنكم :
— كان عمري ثلاثين عاما
— فاصبح خمسين
— عينائي صافيتين
— فأصبحتا مثل لون التراب
— وشعري اسود
— فابيض
— هل هذه صورتي الان ؟
— وجبينك ؟

ولدي ..
يا ولدي الحامل عني زهو دفاتره
كنت ادفع دباتي في وجوه التماسيح
ملفومة بالهلال
ملفومة بالاهازيج
بالشعر
ملفومة بالتي طوحت بعباءتها
وهي تدرس
« هزيت ولوليت لهذا »
كنت هذا الذي زاحمت فيه كل
الشماتة والموت
ادفع دباتي في الجحيم
وفي اذني عراضة امي تطوح عبر
المدى

بعباءتها
حجم موتي هذا اريدك ان تهزجي لي
ان تزرعي راية حجم موتي على سطح
بيتك
ترفع للموت قامتها
سجلوا اذني شهودا علي
اين دباتي ؟

— لا سؤال .
— ذهبت هي ايضا تدافع عن نفسها ؟
— لا سؤال .
— ولكنها شاهد في دفاعي
— قيد الترميم
اذا شئت اتيالك بها عامرة .
— هاتوها .

ادخلوها هنا اتماملها
اتقرى مكان اصيبت لاجلي
امرغ وجهي على درعها
وساساله

سوف ينطق مجرى دمي فوق
قبعة الدرع
ينهض محمود من قاعها
ان محمود فاض على سعة القاع فيها
انت ايتها الاخت
يا شاهدي وشريكي
اعلم حين تجيشين انك لا تنكرين معالم
وجهي

كما يفعل الما راوا كيف يتسع الكون
في لحظة
ثم يجمع اطرافه كلها في رصاصه
ما راوا كيف تلغي الوجوه معالمها
لحظة الموت
يلتبس الوجه بالوجه حتى لتصبح
دبابة رجلا
ما راوا كم يغيرنا الموت ايتها الاخت
لكنهم غيروا وجهة الموت ..
هم غيروا وجهة الموت
حتى لينكر واحدنا درب صاحبه
اي شيء ترانا نقول اذا ما التقينا
فابصرت شعري قد ابيض
عيني لون التراب
وابصرت وجهك يلعب مثل بنات
الهوى ؟

اي ذاكرة سوف نوقظها بيننا
دون ان تتسلق غربتنا فوق كل
الحروف
وتلتفحد اختناق اعز الحكايات ؟
ارفضها .

تزورون شاهدي علي
ثم تسألونني ان ارتضيه هكذا
مزورا
وتعلمون بعد ان ادخلتموها مصنع
النسيان
انكم سلبتموها كل كبرائها
اقسم انها اذا رايتي الان اشاحت
خجلا بوجهها
او اطلقت نيرانها علي

— فانت اسأت لها
— قد فعلت .
عبرت بها كل نار الجحيم
وكنا معا باسم كل الحضارات
نضرب
كنا معا باسم كل الذين سيأتون نعبر
نهر الجراح القديمة
نصنع معجزة قدر ما يستطيع
عريف ودبابة
اتنا لعبة الموت ..

ويوم اصيبت
دفعت لها رثتي
مد محمود من صدره معبرا
للرصاص على درعها
انها تتذكر كيف قضينا نهارا بأكمله
ننزف الدم
نحن الثلاثة

كنا ثلاثتنا لحظة الموت
نشعر اننا نخط لبعض الذين
سيأتون اسماءهم
باسم كل الحضارات الغي محمود
لم يبق منه سوى دفتر
يتدافع اطفاله كل شهر بابوابكم
بصموا فوقه عد ارغفة الخبز
حتى ملاحهم وشممت بتواقيعكم
باسم كل الحضارات افرغ صدري
من رثة
واقربلا ندم انني لست احتاجها
الآن

في مثل هذا الهواء
باسم كل الحضارات رممتم الآن
دباتي بعد سحب هويتها
فهي خاوية تستعد لكل الهزائم
لست اعلم ايتها الاخت ان كنت ..
عذرا

ولو مرة تحسين البكاء
وتقولون لي شعرك ابيض
اتهم الآن مائة مليون مستمع
لخطاباتهم

ان ارؤسهم لم تشب
ان اعينهم لم تشب من محاجرها
ايها السادة الكان في وسعهم كل شيء
لو ان صواريخهم لم تقف في مدار

او انهم ..
— هل سميت مدارا للدوله ؟
— لا .
— اياك وانصاف الكلمات اذن .
— من منا يعتمد ان يخطيء فهم الاخر ؟
— لا سؤال .

وليكن ما تفوه به واضحاً
 في حدود الدفاع عن النفس.
 سنصح بعض السهو الوارد في
 اقوالك
 - ارفض ،
 انهما مساحتان للضياء والظلمة لن
 ندخل
 فيهما معا
 انا امرف دربي الى البقعة السوف
 ادخلها
 لن تكونوا دليلي
 اترون لو انكم الآن تدعونني من جديد
 الى الحرب
 ارفض ؟؟
 هيهات
 ساحارب حتى افايضكم كل هذي
 الملامح
 يهتف بي هاتف :
 لا تمت
 واموت
 افضض رؤوسكم شعرة شعرة
 كنت احمل محمود والدم ينهل من
 عشر شتلات نار بأضلعه
 اتوسل في وجهه
 لا تمت
 سوف تسألني عنك كل عيون
 صفارك محمود ..
 لكنه مات في لحظة
 كنت اخلع جسمي واسحب محمود
 والنار تاكل دبابتني
 اتخبط مستوحدا بين موتيهما
 غير اني كبرت
 كنا ثلاثتنا طرف الدولة الما يزال يكابر
 في المستشفى ،
 قالوا الفى الطرف الآخر للدولة
 كل القتلى
 ومحا اسماء الاتين
 لم اصدق ،
 لقد كنت احسبنا دولة حين كنا
 نخط على

بقعة الضوء اسماءهم
 ثم صدقت ..
 حين نظرت لأطفال محمود
 صدقت
 حين رأيت عيون رفاقي صدقت
 وحين وصفتهم معالم وجهي آمنت
 اني هنا طرف
 اننا حين كنا هناك نقاتلهم
 طرف
 ان اطفال محمود
 دفنوه ،
 طرف
 فانا ما سميت مدارا للدولة
 لم اخطيء فهم الطرف الآخر للدولة
 انهما مساحتان للضياء والظلمة لن
 ندخل فيهما
 معا
 - من اجلك ايضا ..
 - ارفض
 او .. لا ارفض
 ماذا يعني ان اسأل عن هذا ؟
 لو سئلت غداة خرجت الى الموت
 - هل كنت تختار ؟؟
 - لا .
 كنت اختاركم هدفي اولا
 - أنت تقتل نفسك
 - اني اسهل في مهمتكم
 ايها السادة التتبدل حتى عناوين
 اطفالهم
 وحدود مدارس اطفالهم
 دون ان تتبدل يوما ملامحهم
 انني اتساءل
 ما كان لي وأنا بين موتين
 موت تراقبني فيه اعين كل الذين
 اخاف عليهم
 شماتة من يشمتون
 وموت اضاف به رقما في حساباتكم
 للهزيمة ؟
 كنت اراقبكم تخطلون دمي بين ماءين

هذا نذرت له عطش العمر
 جمعت اسماء اهلي على شفتي
 وهذا احاذره
 واشم الخيانة
 رائحة ابني ذبيحا
 واوصال اهلي مموهة فيه .
 صار دمي خائنا وشهيد
 كوثرا وصديد
 وانا اتساءل :
 هل ارد الماء
 ام اتجنبه ؟
 حيرة .. حيرة .. حيرة العمر
 باسم الحضارة قدمتموني لمذبحها
 انكم ايها السادة الما تبدل يوماملامحهم
 قد بذلتكم كثيرا لاجل الحضارة
 اسمائكم لن يمر عليها الذين سيأتون
 دون الوقوف على كل احرفها
 يومها ،
 سيسير بدبابتي كل تاريخها نوحكم
 يومها ستدور بمدفعها حولها دورة كاملة
 قبل ان تدخل المعبر السهل خلف
 الحدود
 ستكون البداية افضل مما بدانا
 تكون البداية افضل مما ...
 - نص قرار التجريم
 - تكون البداية ...
 - باسم الدولة
 صادرا هذا المنشور السري
 وامرنا بأحالة اذنيه وهذا الجرح
 المزعم الى التحقيق
 والقاء القبض على كل الكلمات
 وكل الافكار المنقولة عنه
 وغير المنقولة .
 التوقيع الكيلومتر
 ١٠١
 - سيدي
 ان في الباب عشرين الفا
 وجوههم كلها وجه هذا .
 بغداد

الحرب والسلام

ووجها يرقشه الزهو ،
ويبقى على الرف وجه أضمه كل يوم ..

● على الهضبة .
كان بعض الجنود استراحوا وراحوا على
الصخر الأبيض المتجهم يقتسمون الطعام وينتظرون
الأوامر ، لم تنته الوجبة ، انفجر الحجر الأبيض
المتجهم :

كانت وجوه معبأة بالرصاص ،
وكانت وجوه دما ،
وكان وجوه تأمل جامدة مثل شمع جديد ..

● هذه الورشة . الآن عشر مكائن فيها .
ولكننا حين جئنا المدينة كنا انفرطنا خرز .
حين نجتاز مرتجفين أزقتها والشوارع ، كانت
متابعة القدر الطيقي لأوجهن ،
شبح يهددنا سيفه كل يوم .
كبرنا . ألفنا مدلته والعذاب ، نما عشب الموت
فوق الجلود .
ولكننا في زحام المدينة صار لنا موقع آخر
لل هجوم ،
وصار العدو المدافع ...

● اللواء الذي يتقدم يومئذ أن نتأخر بعضا من
الوقت .
اللواء المدرع مشتبك . نتقدم . طائرة تسقط
الآن والنار تشتعل - الجبهة :
تسحب العربات مخلفة جثثا وحطام .
الجنود على القمة ،
والسفع ،
وفي آخر السلم الحجري .

● في الصحيفة كنا ثلاثة مرتزقين .
الرجل الجالس في الركن : أحاديته تملأ الغرفة
حين يكون وحيدا .
العشيق تخلي ، وزوجته الآن في الباب تحمل
ما بين أقدامها والجبين حديقة موت وحزن انتهك .
النحيل الوديع : ضجيج يغلف جبهته المستكنة ،
يحمل في صدره روح طير ، وما بين كفيه والوجه
تطل القرايين تدعوه ، ووجه حبيبته راكد في زجاج
النوافذ .
ثالث : تبديل ألوانه كالفصول ، وقمصانه
تنضح العطر . كان يجيء أخيرا ليلقي ببضع سطور
ويمضي ، وتمضي العطور ..
الثلاثة خرب أحداقنا ما رأينا .
نرسم الآن فوق المناضد بعض الطيور ...

عربات القطار تجيء محملة بالبنادق ، بار المحطة
ممتلئ بالنجوم التي تتلامع والقهقهات .
كان في الشارع إعلان فيلم جديد ، وسيارة
تعلن عن سحبة اليانصيب ، وسيل من البشر القلق
المتهامس - امرأة نصف عريانة .
تستدير الرؤوس إليها - الجليد المذهب فوق
السهول السريعة .
ان ناقله تطرح الآن أثقالها . فتيات ثلاث تهايمن
عن ضابط أشقر يوقد سيكارة بانفعال ..

● قرب بار المحطة كان الوداع الأخير :
تحدث ، اسمعها كل ما تشتهيئه من اللفظ ،
حين استدارا :
« على كل حال ، صباح الغد ، الفجر ، قطعائنا
باتجاه ال ... »
ولكنه الواجب الوطني .. هنا مخزن الصحف
الآن ، هذي مجلتك ، الفتيات الجميلات فيها .. »
« أنا لو تجملت أفضل ، أجمل منها .. استمع !
ليس تنسى الذي كان عنه الحديث ، المقاييس
عندك » .
« حين أعود ، تكونين أنت اكنزت ، أنا قد
هزلت .. »

● حين كان القتال ، وبعد القتال ، الاعاشة
ما ارتبكت لحظة والبيانات ترادف وافية بالتفاصيل .
حين كان القتال ، تهاويت ما بين سبع محطات
بث أنساقط ما بين أسلاكها يتقاذفني الضرب
العسكري ، وأسجن حين تموت المحطات في الليل ،
ما بين أسلاكها عنكبوت .
كان صوتي تكسر فوق بلاط البيوت التي امتلات
بالصدي والنشيج .
كان صوتي تمدد مستوحشا في ضجيج الدعاية ،
وانساب نحو البيوت التي تهطل فيها غيوم من الحزن ،
والاوجه المترقبة الصوت تشحب ، تبيس كالقشر ،
بعد جفاف الدموع -
عجوز على الباب تبكي ، تهدم مثل السياج !

● حينما جئت ، كنت أريد المخازن والسوق ،
كنت أريد الحياة الجديدة .
وأنا في نهاية هذي الطريق ، أضعت المخازن
والسوق ، عدت الى الكهف الحضري المحجب ،
أصبع وجه الخطيئة بالحب ،
أضيع وجه الخيانة بالصخب المتناثر مثل شظايا
الزجاج .
فاذا ما تمكنت أخرج من كهف الموت يوما ،
سأحمل وجها يخطئه العار ،

حين مرّ الجنود ، الجسور كانت تلوّى ،
تصايح مخنوقة وتسحق راکضة فوقها العجلات .
وقدة الصيف تبرّد .
كان الخريف يوزّع يوزّع أسماه ، والشجيرات
كانت تعرّى وتوقف حتى يمرّ الجليد ويحكم فيها
الجسور التي تتقطع من وطأة العجلات استراحت .
العتاد ، الذخيرة تحصى لتوضع ثانية في
الصناديق .

حينما ترجع العربات تكون الوجوه مسافرة ،
والرؤوس تحارب .
والزمن المتقدم يجري الى الخلف .
وحين تلوح المداخن ينتبه العائدون ،
ويبدأ صمت جديد ...

قيل ان يطفأ الضوء في المكتب يجري الحديث :
« جنيّفا جميله .
فاذا ما اتيت ستدفع كل الاجور ، الخرائط
عندي ، التقارير عندي ، انتخاب النقابة ؟ أسهل أسهل
مما تقدر . كان النقابي ميتا وانت تخوف منه ..
ساعة وسيأتونك منتصرين .
الاذاعة تجري مقابلة ،
الصحيفة تجري مقابلة ،
وتلصق فوق احتجاجاتهم بوسترات !
يطفأ الضوء ، وقهقهة تملأ التلفون ...

هناك فوق الهضاب البعيدة ، بين الجبال
المحاطة بالليل والموت ، وفوق الدروب المحفورة الوجه
ظلت جسوم ممزقة ، وصنوف من اللحم والدم
والصرخات التي اختلطت بالتراب ..
هناك ينبثق العشب ثائبة ، اللحم الاحمر
الاسود يمنحه خضرة ،
والدم المتجمد يرسم في الشمس اشكال قتلى
وأسماء جرحى ...

كان شاي الحديقة ، والجارة المستفزة تسمعه
صوتها وهو في البزة العسكرية منتظر لحظة
حين يخرج ، تخرج !
هذه صفحة .
صفحة ثانية :
كان فيض من الدم يفرق آخر ما تحمل الذاكره .
يتمدد فوق السرير ، الى رأسه قدح فارغ ،
وضماد على الجبهة والساق ، والكلمات تساقط
سابئة :

انتهى كل شيء .
لعبة الكرة ، الحب ، الحرب ... الرجل المتمدن
يلفظ أنفاسه ،
الطبيب يوقع آخر أوراقه :
انتهى كل شيء .

بغداد

خطأ في البداية .
المظاهرة انعطفت فجأة . لم يكن خط سير
المظاهرة الشارع الآخر !
فوجئت بالهجوم من الجانبين !
كان يدري بأنه يوما يموت وكان يردد هذا بفخر
انما لم يكن خط سير المظاهرة الشارع الآخر !
عشرة ... البقية معتقلون .

انطفأ العالم الساعة .
ظلت القطعات ترقب .
الليل ليل رجال وصمت .
الليل تقدم ، تجتاز اكاداسه الكتل البشرية
تقطع العصب المتوتر صافرة
« استعدوا ! »

استعدوا . وقوا وأوجههم رعشة باتجاه
السماء وأحداقهم تترصد ، تنتظر القاذفات ،
دقائق ، كان التمدد ، والوجه البشرية مدفونة
في التراب .

كان بار المحطة ممثلاً جثثاً تتحرك . الضابط
المتألم من رضّ ساعده يتحدث :
رمينا ، رمينا ، ولم تنج في السفح صخره .
صبينا الرصاص القنابل حتى انحنت آخر
الشجرات .

انتهى الآن رعد القنابل والموت ، نستقبل الزهر
الحلو ، نافورة في الحديقة ، دعوة رقص ، نواجه من
يتعشق فينا الحديث عن الحرب
والجبهة القرمزية .

نحن ما بين رؤيتنا للخيوط التي سوف تنسج
قمصاننا ، والخيوط التي سوف تنسج أكفاننا ،
نترقب أخبارهم ان تجيء :
كان في القبو معتقل وجهه للجدار
ويطلب منه اعتراف بما كان حول الجذور ...

انتهت لعبة الكرة الآن او اجلت ، انما قد
تدرب تدريبه الكامل ذاك الفريق .
حين كان المحكم ينحاز ، كاد لولا الخسارة ،
ينهاه لكما عليه وينهي المباراة .
ان المحكم ينحاز في كل ما مرّ بي من لعب .

في الطريق الى البيت ، كان عزيق بأخرة مرة
بتحدث مع قبضة المقعد الخشبي في الباص ،
يتمص منها الحلاوة يستنشق من عرق العابرين
بقبضاتهم فوقها فوج طيف . وكسان يلمطخ سرواله
الوحد ، وقبعة فوق رأسه قد سقطت تحته ، وقد
رفع الوجه نحوي
ليشهدني انها أقسمت ستجيء !

وقدة الصيف تنفذ حمرتها والتوهج .

تعقيبات ... على الأمسيات

كُلِّف عدد من الادباء والكتاب الذين حضروا مهرجان الربيع الثالث ان يعقبوا على القصائد التي القيت . ونشر فيما يلي ما استطاعت « الآداب » الحصول عليه من هذه التعقيبات .

الامسية الاولى

تعقيب الدكتور سهيل ادريس

يجب ان نعترف ، منذ البدء ، بأنه ظلم للشعر والنقد جميعا ان يطلب من ناقد تقييم عمل شعري في ساعات قلائل يسرقها من الليل او من الصباح ، ينفقها في عجلة ودون روية ، حتى ولو شاء ان يستنجد بكل ذائقته وعدته وموضوعيته . ان في ذلك استهانة واستخفافا بجهد نبيل لا بد ان يكون الشاعر قد بذله في مهانة المخاض وارق الخلق وعذاب الابداع . من هنا ضرورة ان نلتهمس للنقد قصائد المريد ، في مهرجاناته القادمة ، صيغة اخرى تحفظ للشعر حرمة وتجلب النقد مزالي السرعة وضغط الوقت الضيق . كان يعطى الناقد القصائد قبل ايام ، اذا لم يكن قبل اسابيع ، من موعد القاها ، ليتمكن من التفرد لدرسها والاحتشاد لتقييمها احتشاد صاحبها للتمغض بها . وهذا يقتضي الشاعر ، من جانبه ، ان يتخلى عن تمنعه تقديم قصيدته قبل القاها بحجة حرصه على عدم ابتذالها قبل مواعدها ، وهي حجة غير مبررة ازاء واجب الناقد .

ولكن ، ريثما يتاح لمنظمي المريد ان يحققوا هذه الصيغة ، ايمتنع النقاد عن قول كلمتهم ؟ علام ان قبلوا الدعوة وحضروا ؟ ان عليهم ان يسهموا في احياء المهرجان ، فاذا اتمنوا كانوا كالشاعر الذي يمدى فيمتنع ، وكان الاجدر والاکرم لهم ان يمتنعوا اصلا عن الحضور .

بهذه المحاكمة العقلية ، كان لا بد من قبول المهمة . ولكنني اقترحت ان تكون لها حدود تتلاءم والزمن الممنوح للنقد : ان يقتسم النقاد القصائد الملقاة فيتوزعوا دراستها بدلا من اعطاء الرأي فيها جميعا . سيكون في ذلك حتما تقليص لشمولية النظرة ، ولكن قد يكون التعويض مزيدا من عمق النظرة على حساب الانغلاف .

اخترت من قصائد الليلة الاولى ثلاثا ، هي قصائد الشاعرة نازك الملائكة والشاعر خليل الخوري والشاعر قاسم حداد .

وقد اغراني في اختيار الاولى ان انظر في تطور صوت من اصواتنا الشعرية المبدعة كان له فضل الريادة في خلق القصيدة العربية الجديدة . وبعد انقطاع عن العطاء ، او بعد انكفاء نسبي عن خط التجديد الذي شقته نازك ، تسترد الآن في قصيدة « مرايا الشمس » اوتارها الصافية ودفء نغماتها ، وجماليتها التركيبية الهندسة . واسمعوا لي ان اتوقف لحظة عند اسلوب نازك الملائكة ولغتها . ذلك ان ما بدأت تعانيه القصيدة العربية الجديدة من تعقيد وتفرغ وتغريب

وتهويم وتنفيل في مزاجية المفردات واحداث « حرائق » الكلمات بالقش الجاف والتراكيب البهلوانية وانطفاء جذوة الايقاع والنغمية ، كل ذلك يخلق الان ازمة لهذه القصيدة قد لا يكون ثمة سبيل لازاحتها بغير العودة الى الينابيع الصافية التي انطلقت منها ، لا للرجعة والارتكاس ، بل لاسترداد نسف ريان بدا يحف في اوصال جيل جديد من شعراء الشباب .

هذه النغمية والايقاعية والموسيقية تبقى جميعها ميزة نازك الملائكة ، الى جانب نقاوة اللفظ واشراق الكلمة وغنى المفردات والتراكيب معا ، فضلا عن اجتناب اللفظ النابي والمردة الثقلة والعبارة المصطنعة . وبفضل هذا تبقى القصيدة الملائكية عمارة هندسية متينة البناء معجبة .

ولكننا ، مع الاسف ، نفتقد في هذه القصيدة مزيتين يتميز بهما شعرنا الحديث :

الاولى مزية العمق المضموني ، والاخرى مزية الغموض الذي يكمن فيه نبع الابعاء والشفافية .

قصيدة « مرايا الشمس » تأملات امام خريطة فلسطين في ثلاث لوحات نفسية بسيطة : نظرة الى مدن الاراضي المقدسة وهدية زهرة الى كل منها (1) ، ونظرة اخرى تهدي فيها الدموع والعبرات ، ونظرة اخرى تهدي فيها الدموع والعبرات ، ونظرة ثالثة تهدي فيها القنابل والمدافع والسكاكين . وماذا بعد ؟ شعور لدى الشاعرة بالخواء والانحار امام مدن خراب ، وتساؤل عن سر ذلك ، ثم جواب عجيب مستمد من نظرة ميتافيزيقية اثبتت ماساتنا الفلسطينية منذ عقود ان ليس فيها غناء . صحيح ان القصيدة تنتهي بتجميع للنظرات الثلاث ولافعالها يتلخص بان التحرر سيكون بالورد والدمع والسكاكين وذكر اسم الرب ، ولكن هذه رؤية للقضية لا تزال شديدة الرومانتيكية في زمن يستشري فيه الصراع الاجتماعي والاقتصادي والعسكري وينهض فيه العلم والتكنولوجيا كأكبر قوة في تقرير المصائر .

واذا قيل بان هذا شعر لا يحتمل هذه المحاكمة العقلية ، فلنا ان الشاعرة طرحت في قصيدتها مقولات عقلية ، فكان لا مفر من مصادرتها على الاساس نفسه .

(1) ويجب ان نعترف بان هذا المقطع يحتوي مسردا جغرافيا لا يخلو من املا لاسماء المدن ، كما يحتوي مسردا نباتيا لاسماء الزهور ...

اما الزينة الاخرى التي نفتقدناها ، فهي ذلك الفموض الشفاف الذي كان يلف كثيرا من قصائد نازك الملائكة السابقة . ولا حاجة بعد للقول ان الفاريء المتفوق يحب القصيدة على شكل امرأة : فاذا تمنعت وصدت وعذبت كانت اشد اغراء . اما اذا سلمت نفسها بسرعة ، فهي مبتذلة يسهل النفور منها وهجرها . كذلك القصيدة . والحق ان « مرايا الشمس » تستسلم بسرعة للفاريء حين يكون حريصا على اكتشاف حناياها ورفع حجبها بيده واصابعه غير لمسات من الفموض الموحى الشبيهة باستارة شفافة يشفى الناظر لتكشف ما تخفيه خلفها ولا تصل انامله الى اسرار جمالها الا بثمن غال من الجهد والعذاب ، ولكنه العذاب اللذيذ المذاق .

قصيدة نازك الملائكة شديدة الوضوح ، بل لعلها اوضح مما ينبغي ، ليس لانها بسيطة المضمون ، فالبساطة ليست نقيصة في الشعر بل قد تكون مزينة ، بل لانها مكتشوفة الرموز . وسيلزل الرمز ، كما علمتنا الشاعرة نفسها في دراساتها الشعرية القيمة ، عنصرا اساسيا من عناصر العمل الشعري الخلاق . وكم تمنينا لو ان القصيدة حوت كثيرا من الرموز التي نجد مثلا جميلا عنها في الخاتمة :

واحس خارطتي ترفرف كوكبا
في لا نهايات المدى النائي

وينبت لي جناح .

هذه الشفافية المتفتنة نجدها شديدة الحضور في قصيدة خليل خوري : « حتى العصفير تعرف من اين ياتي الخطر » . وسر جمال هذه القصيدة يكمن في التحام البساطة التعبيرية بالرمز المضموني ، هذا الرمز الذي يلقك اكتشافه وتتبعه والتذبذب النفسي في التكهن به ، ولكنك تنتهي الى ادراكه وسعد بعد ان تتعذب حتى لتؤثر ان تستبقه سرا في نفسك لا تبوح به خشية ان تفقد سحره .

والشاعر خليل خوري يطرح في قصيدته البسيطة المظهر قضية لعلها ان تكون اخطر قضية عربية الان ، قضية المعبر العربي كله : اختيار الدرب الجديد . لا يتحدث الشاعر عن وضعنا السياسي اليوم ، لا عن حرب تشرين ولا عن فصل القوات ولا عن الجولان ولا عن النفط ولا عن مؤتمر جنيف ، ولكنك انت الفاريء لا تستطيع الا ان تفكر في هذا كله عبر ستارة الاختيار الذي يطرحه عليك الشاعر : ان تختار احد طريقين لا ثالث لهما : طريق الرايا الجديدة والصفاء التي ستجني ، او طريق المواني والتجارة والدعارة . الطريق الاول محفوف بالمخاطر ، ولكن قلبك الذي هو ربان كل المخاطر - وما اجملها من صورة ! - قادر ان يقودك الى شاطئ الصباح . اما اذا ترددت وتوقفت وتريثت محايدا ، فستفقد وردة الصبح وتتغلى عن المسافرين في مركب الشرق والشرق والخير والرغد . ستتعذب في هذا المركب الذي وصفه قدامانا بأنه « المركب الخشن » ، ولكن ما جدوى الحياة بغير عذاب ؟ اليس هي الليل دون نجوم ، والشمس دون ضياء .. اما المركب الاخر ، فلا بد ان تباع فيه الذي لا يباع ، التراب وما فوقه ، وما تحته ..

ماذا تراني قد فعلت هنا ؟ لم افعل الا ان نشرت قصيدة جميلة نثرا كسيحا ، متفاديا من ان اكشف الغلالة الشفافة ... ولكنك ندرك كل الرمز الذي يطرحه خليل خوري بايحائية بسيطة وعميقة في وقت معا ، وبلغة شعبية وفصيحة في آن واحد ، وبشاعرية بعيدة عن التكلف والتعقير واصطياد الصور المستحيلة والتراكيب البهلوانية التي تفسد كثيرا من شعرنا الحديث . واراني لا اكاد اتردد في عدد هذه القصيدة نموذجا جيدا لتطور قصيدتنا العربية الجديدة في مضمون الشكل والمضمون معا : جمالية البناء البسيط ذات المعمار البعيد عن الزخرفة اللفظية وان كان يشكو بعض النثرية ، واهمية المضمون في

تصوير حياتنا الجديدة . وقد كنت اتمنى للشاعر ان يتفادى بعض التكرار في المعنى ويطلب مزيدا من التركيز ، بعكس تكرار بعض العبارات الذي كان ذا دلالة بعيدة من مثل العاحه في قوله : نحو الصفاف التي ستجني ، التي لم تجيء بعد لكنها ستجني . التي لم تجيء بعد .

فدلالة هذا التكرار هي العاح على اقناعك بان الصفاف التي تراها بعيدة لا بد ان تبلغها مهما ابتعد بك المركب عبر الامواج والعواصف . ولعل اهم فكرة تضمنتها القصيدة هي ادانة التوسط ، هذا الذي هو شر الامور بين الكرامة والمذلة . فلماذا تتغلى عن الكرامة ، وليست هي « اكثر من ميتة ستجني سواء ااجلتها ام ذهبت اليها ؟ » ها هنا اليوم مجد هذه الامة او هزيمتها النهائية : الفداء والشهادة من اجل الكرامة ، او التخاذل والخنوع من اجل النجاة بالجلد الجبان . ولا حاجة الى استقصاء الرمز في « الريح الشرقية » و « الريح الغربية » ، فالشرقية تعرفها من صفاء الصباحات بعد الهبوب ، والغربية تعرفها من تخلخل ما بين عينيك والشمس ، فلا تردد في الاختيار ، لانك تعرف اين الخطر .. حتى العصفير تعرف من اين ياتي الخطر !

اما قصيدة « نكهة الرعد » للشاعر البحراني قاسم حداد ، فقد سبق نشرها منذ عامين . وقد كنا نتمنى ان نقرأ للشاعر قصيدة جديدة ، ولكننا نعرف ما عاناه في الاشهر الماضية من عسف واضطهاد ، ونأمل ان نقرأ له او يقرأ لنا عما قريب جديدا من شعره استوحاه من معاناته الاخيرة . ولئن كنا نقدر في قصيدته هذه زخم الصور والمشاعر في تصوير النضال وربطه بالجموع والاشواق والاحلام ، فسيكون شعره المقبل نفحة جديدة من شعر النضال الذي يمزج في ملحمة واحدة عذاب السكين ونشوة الجرح في درب التفتيسر المرتقب (1) .

الامسية الثانية

تعقيب الدكتور احمد كمال زكي

استمعت حتى الان - ايها السادة - الى اثنين وعشرين شاعرا ، معظمهم في رأيي اعتمد بلاغة الاسلوب الحديث ، وقلة منهم ابدت شاعريته الا ان تختار الممودية التقليدية ، وواحد - هو شوقي بغدادي - زواج بين الاسلوبين بنجاح .

والملاحظة العامة ان طاء شعرائنا - باستثناءات قليلة - لم يكن سخيا برغم طول قصائدهم ، وبرغم تعلقهم ببعض القيم التي اصبحت اشبه بالنماذج المنشئة archetype .. صور وعبارات ورموز انتهى اليها جيل السياب في خلال تعقبه اليوت وبودلير وبيش ونيرودا وماياكوفسكي والكتاب المقدس ، ثم التراث العربي الى حد ما . والواقع انه ان الاوان ليميد شعراء هذا الجيل النظر في كل ما يقدمونه ، لا لانه متهالك او بغير غناء - فقد سجلت لهم اعمال ممتازة - وانما لانه يفلق باب الاجتهاد الذي لا يعنيه ان يثائر هذا او ذاك ، كما لا يعنيه ان يحشد شعره بالاشعارات النسي تصيغ دلالاتها عنده ، وبالالفاظ التي تلوذ الصليب والمهر ونهود الزيت وما يجري هذا المجرى .

ان بين يدي قصيدة « من وحي صورة » للشاعر رشيد ياسين - وهو عراقي اعلم انه مجيد - وقد قدم لقصيدته تلك بمقدمة شرح فيها فكرتها ، كما شرح بعض الاشارات بطريقة البيوتية اصبحت

(1) عقب ثلاثة كتاب اخرين على شعر الامسية الاولى ، ولكنهم ارتجلوا كلامهم ارتجالا ولم يدنووه ، فكان موقفهم استخفافا بالشعر والنقد والحضور جميعا ... « الاداب » .

اليوم مرفوضة . ذلك ان كل شعراء العصر استهلكوا رموز صاحب « الارض الخراب » ، ومنهم من رجع الى كتاب « الفصن الذهبي » على نحو ما رجع اليه اليوت ، ومنهم من جاوز الكتاب او رفضه لوقوعه على ما هو اخصب منه واجدى . ومع ذلك يعيد رشيد ياسين ما ظننا انه شجب ، ويلفغ صنيعه بسخرية :

يوما سيحين الوقت
لنصوغ لكم الفاذا شعرية
ما دام يطيب لكم حلّ الافاز
سنعود الى الفصن الذهبي
فلعل هناك خرافات وثنية
لم يستهلكها بعد الشعراء
وسنمزجها بدم الحلاج ورمل الصحراء
ونخط الامضاء
بعبارات لاتينية

ويخلص الشاعر الى ما يريد ، ولكنه يلخص - بهذا المطلع اللطيف - تكتيك شعرائنا ، وربما كان ذلك كل فضله . لانه في الحقيقة لا ينجح فيه ، فيلجأ الى طريقة القدماء في القطع « دع ذا وعد القول في هرم » منشدا :

فدعونا نهبط من قمم الاعجاز
وننحي الافاز

وعلى هذا النحو الساذج يصل الى بيت القصيد ، ولكن بعد ان يكون قد عرّى كل زملاته الشعراء . ومع ذلك فاشهد انه هزلي ، وانداحت لمساته تبث براوة الطفولة تجسيدا يقابل وحشية حاملي الموت بالنابالم . ان هذا الموقف هو وحده الذي يؤلم شاعرنا ، وبخاصة عندما لا يهتز الكون لموت الطفل ذي العام الواحد ، وينصرف عن الفجيعة كل صاحب حاجة الى حاجته ، ويروح القادة ينشدون ، وقد يتعارك بعضهم بسيف خشبية !

ومن هذه النقطة يخطو الشاعر خطواته التالية ، فيعلن - بطريقة خطائية - انه سيحارب ليفتّر ضمير العالم ، لانه يكره ان يفرز احد بالوت الفاشم نوم الاطفال .

واذا كان قد بقي لي شيء اقله عن هذه القصيدة ، فهو انها واحدة من ثلاث قصائد او اربع وقفت عند حرب العاشر من رمضان . ومثلها قصيدة شوقي بغدادي ، وان تكن - كما ينبغي ان اقر - اعمق نظرة وانفج تجربة واجرا تناولا لقضية مصيرية شديدة الخطر . ويؤسفني ان اقرز هنا ان معظم شعراء هذا الجيل لا يزالون يجترون الخامس من حزيران ، حتى لكان آفا عربية في الجولان لم يخرقهم الحديد واللب ، وكان آفا اخرى من العرب لم تشرب دمهم بعض رمال سيناء والقناة ...

الخامس من حزيران ، حتى لكان آفا عربية في الجولان لم يخرقهم الحديد واللب ، وكان آفا اخرى من العرب لم تشرب دمهم بعض رمال سيناء والقناة ...

انا اعرف ان التجربة الفنية شيء آخر غير تجربة القصاص ، وغير تقرب المراسل الحربي ، ولكني اتساءل الم يمض نصف عام على استشهاد كبير يحرك حتى الحجر ، ويشير تساؤل الجميع : اترى حاربنا؟ ولماذا ؟ . وكيف نفق اليوم بلا مجد يرفع غصن الزيتون ؟

ومع ذلك ، فمرة ثانية اشهد ان الذين عرضوا لهذه الحرب بكل ابعادها السياسية والاقتصادية والعسكرية وفقوا . ولقد تلاهموا بالجماهير على نحو بعث فيها امالهم وآلامهم ، كما انهم ناقشوا قضية المصير بالطريقة التي تكره تماما تعقيدات السادة والساسة .

ان « صوت بحجم الفم » للشاعر السوري شوقي بغدادي نموذج جميل لعمل فني مبعثه الحرب العربية الاخيرة . وكما ذكرت قبل لجا الشاعر الكبير الى الاسلوبين القديم والحديث في تأسيس اطار

القصيدة العام ، واكثر من هذا لم يعتمد بحرا واحدا ، وانما استقل خمسة ابحر داخل بينها ليشكل نمطا مقفدا ، وهذه الابحر هي : البسيط وقد بدأ به - عموديا - ومخلع البسيط ومجزوء الخفيف ومجزوء المضارع ، والرجز .

وبقدر ما كان ذلك الشاعر الكبير بعيدا عن هذات المحدثين - ولا بد ان يكون بعيدا لانه من الرواد - وبقدر ما كان غامضا ذللك الغموض الواضح اذا صح هذا التعبير ، ثم بقدر ما كانت قصيدته ملتزمة .. اقول بقدر كل ذلك ، هي معرض دقيق لتطور الشعر الحديث في حالة طهوح الشاعر الى كسر رتابة التفعيلة الواحدة والاطر الكرورة .

لم يلجأ شوقي بغدادي الى تكتيك التلاحم - وهو الذي يخلق لنا القصيدة المدورة ويستغلها الان البياني استفلا كبيرا وكذلك خالد ابو خالد - وانما لجأ الى ما تتطلبه التجربة على اساس ان لكل قصيدة منطقها الخاص ، وتمكن بسهولة من ان يبسط قصيدته : حرب العاشر من رمضان وقعت بعد طول انتظار ، وكان كل شيء في هذا الانتظار مخيفا ، وكان للريح رجح البكاء ، وفجأة امطر السراب وهرع العراق الى نجدة سوريا ، وكذا ...

كانت مفاجأة او بعض معجزة
وان تسمت باسماء خلقناها

لقد وقع الموت الاكبر ، وتساقط الشهداء من العراق ومن سوريا .. فكان لا بد ان يكون البعث برغم مرارة النهاية ، وهو بعث اكبر من كل شيء ، وفيه تم التوحد بين دمشق وبغداد ... حيث اختلف دم يزيد الشامي بدم الحسين العراقي - فالتاريخ الان غير تاريخ امس - وحيث لم تكن هناك حاجة الى ان تعرف الاسماء ، وان كان لا بد فيكفي ان يسمى المقتول هنا وهناك بالجهول المقتول مرتين ، ولا اظن ان الشاعر يقصد الى ان العراق قتل سوريا فاعاد كارثة كربلاء . ذلك بتخليه عنها في احلك الساعات !

وبنفس التلقائية التي يصدر عنها شوقي بغدادي يختم قصيدته بأروع الكلمات :

لا لن يكون الدم مثل الماء
ولم يك الجولان
مثل كربلاء

ونحن في واقع الامر مع الشاعر ، وكلنا عاش تجربته ، ونريد ان نعيشها في توترها الايقاعي الخلاقي ، وفي ابداعها الاصيل للرؤية الجماهيرية الحديثة في شعرنا اليوم .

وبعد ، فقد كان عليّ ان انظر في ثلاث قصائد ، قدمت اثنتين ، واما الثالثة فقد صنّ بها عليّ وعليكم صاحبها الشاعر المصري عبدالرحمن الخميسي ، واني لا اعتذر عنه ، وشكرا .

احمد كمال زكي

تعقيب الدكتور عناد غزوان

بين الشكل والمضمون في اية قصيدة عصرية علاقة تفاعلية جدلي تخلفها التجربة الشعرية ذاتها في مدى تصويرها بامانة وصديق عما يختلج في وجدان الشاعر من احساس وانفعال وفكر سواء اكان الشاعر غنائيا ذاتيا ام واقفيا اجتماعيا ، بيد ان هذه العلاقة تبقى محتفظة بوحدتها القائمة على ما يسمى « بالممارسة الشعرية » المتمردة على السرد والوصف والاسبوب التقريري او الخطابي والنثري .

ان قيمة القصيدة باعتبارها لونا من « الحلق الفني » تعتمد بالدرجة الاولى على هذه الوحدة .. لا قيمة للشكل الشعري بايقاعه ونغمه وموسيقاه بلا مضمون شعري يتفاعل مع تلك الموسيقى ..

ولا أهمية للمضمون الشعري - مهما كان طريا ، نديا في دلالاته وإبعاده اذا لم يعتمد على شكل موسيقي يمنحه ديومة وصيرورة تناق به . وقد وصف المضمون بأنه الجانب الثوري من القصيدة في حين وصف الشكل بأنه الجانب المحافظ فيها ، ولكن ذلك لا يعني المفاضلة بينهما بأي شكل من الاشكال .

والقصائد الثلاث التي بين ايدينا وهي لخالد محي الدين - البرادي وارشد توفيق ومحمد علي شمس الدين تختلف في شيء من هذا الانسجام والتفاعل الجدلي بين الشكل والمضمون من جهة وتختلف في اصالتها وقيمتها الفنية ونظرتها الى التجربة من جهة اخرى .

في الشعر المعاصر لون يسمى بالشعر المستمر Continuous Poetry يتميز بان قوة الاستمرارية والسرد فيه واضحة ومكثفة في الوقت ذاته . . تبدأ القصيدة بلا بداية وتنتهي بلا نهاية . ان المقنة التي يفترض وجودها في القصيدة المعاصرة غير متحققة بل بحكم المفقودة . . الحدث باهت الالوان لا يركز على حركة وتفاعل . . فانت تستطيع ان تقرأ القصيدة من اخرها الى اولها . او من نهايتها المفتعلة الى بدايتها المفتعلة دون ان تحس بأي اضطراب او اختلال في القصيدة وهذا يعني ان الحدث action قد تحول الى عرض وسرد واستمرارية لا تستطيع الوقوف على ركن من اركان المضمون . . وبذلك فان قصيدة البرادي وبعض مقاطع من قصيدة ارشد توفيق ضرب من هذا الشعر المستمر .

البرادي في « خربساته بالحبر الاحمر بعد وقف اطلاق النار » اخفق في ان يقول شيئا لنا عن ماهية « حبره الاحمر » هذا وعلاقته بوقف اطلاق النار . وكان بإمكانه لو تأمل وامعن النظر واستوعب التجربة ان يقدم لنا شيئا . ولكنه لم يفعل سوى انه قد كسر « لكن » هذه التي يؤسف لها في ثمانية مقاطع متتالية من قصيدته دون ان يستوعب ما تحمله هذه اللفظة من استنراق . . وهجرها فجأة في مقاطع القصيدة الاخرى .

قصيدة « خربشات » سطحية شكلية بائسة في صورها وهي مثال للشعر المستمر الذي لا يعرف التركيز ورسم الصورة . . فالانفعال فيها مضطرب تتلاشى فيه الوحدة الموضوعية - وهي قاعدة الوحدة المفوية في القصيدة كلا فنيا متكاملا .

« نبقى و . . تبقي »

ما دام اطفالنا يقبلون

وهم يقبلون

ومن شجر الحزن ياتون . .

دفعاً كفيث العراق »

نثرية ساذجة لم تستطع ان تحقق أبسط صور الحماسة واعادة النظر في واقعنا الذي حاولت هذه القصيدة تصويره فاخفقت في ذلك وكانت حقاً قصيدة بائسة .

اما قصيدة ارشد توفيق الموسومة بـ « قصيدة للحزب » فتتألف في الواقع من ثلاث لوحات :

الذكرى . الاحتجاج . المستقبل . والقصيدة في بعض مقاطعها مثال من امثلة الشعر المستمر الذي يمتاز بهروب التجربة واضطرابها ونثرية الاسلوب وتقريرته ، بيد ان الشاعر قد وفق في الجمع بين الذكرى والاحتجاج بحرية تامة ونفعية هادئة في قوله .

« وخذنا اليك

نشيداً وقوساً لبوابه المدن الآتية

اذن كنت في جرحنا تسكن الضد

تمسك فيه عنان اليوم

وتنذرنا مرة بالبروق

وأخرى بافنية عالية » .

وتتألق النظرة الى المستقبل واضحة جلية بعد ان صارت مظهرها جدليا لنلك الذكرى وذلك الاحتجاج :

« فكن ابدا وجهنا وخطانا

وكن في العروق نخيلا

وكن وهجا . . . »

تحتاج هذه القصيدة الى رؤية عميقة مكثفة ونظرة شمولية كي تتحرك الالوان في لوحاتها الثلاث من جديد .

اما « قصائد مهربة الى حبيتي آسية » لمحمد علي شمس الدين ، فلوحة فنية مؤلفة من اربعة مقاطع يتلون فيها الرمز بمنظور ترائي عصري وواقعية جديدة وتجربة يجعل اللفظة الشعرية ذات ابعاد وعمق حين يتحول « المجاز » فيها الى خصوصية مونولوجية تتتابع فيها الصور تتابعا عفويا فيه براعة واصالة . . وهو « مجاز مفهوم . قائم على تعادلية صافية بين اللفظة الشعرية في القصيدة وبين رصيدها الصوتي الموسيقي فهو « مرفه بالبكاء » .

وان الذي كان

ياني وما بيننا وردة للقتيل

« شمس مزاجية » « وهواء ازرق » ، « غضبه ريسان » « والخوف تناسل قبل النعم من الاحداق »

« كان يحاصره الانغماء » « تنبض حين يشملها البكاء » « وشواهد الاحداث تعلن عرسها » « فتنبجس الخراب في دمي » « حين تراودها الصحراء » « فوق مدارج اشلائي » .

لا شك ان « اللقاء » باعتباره تجسيدا لحركات القصيدة الداخلية وتعبيرا عن صورها المجازية يعد مظهرا مباشرا حيا من مظاهر « البنية الفنية » التي تتمتع بها القصيدة العربية المعاصرة . . وقد احسن الشاعر واجاد حين تمثل حركات قصيدته اللقاء وانطبعا وتأثيرا حين نقل اللفظة لنا مجازا ذا نغم وايفاع .

« قصائد مهربة » تجربة شعرية شابة موفقة تحمل تطلعا جديدا في الشعر العربي المعاصر .

تعقيب الدكتور عبد الواحد لؤلؤة

ثلاث قصائد في امسية الامس ، وثلاثة اصوات نخبرنا جميعها ان الشعر العربي ما زال بخير . صوت من الماضي البعيد القريب كان عبر ثلث قرن يحمل العروبة وحدة في قلبه ويتقنى بها « على حجم اللسان - وحجم كل خلية تستوطن الجسد » منهل ثر ، شربنا منه يوم كنا نتعجب احرف القصيد ونهلنا منه ايام الشباب ولما نرتو بعد . وكيف نرتوي ؟ سليمان العيسى ما زال حاضرا في كيان الشعر العربي منذ سنوات الحرب العالية الثانية ، والوحدة ما زالت حلما ، كيف نرتوي ؟

شهد سليمان ولادة الشعر العربي الجديد في العراق ، فهو واحد من جيل الرواد مع نازك ويدر ، ذلك الجيل الذي فتح امامنا الطريق ، نحن الذين نحب الشعر ، وانار امامكم الطريق ، انتم الذين تكتبون الشعر . هنا ما عاد الشطران يتحكمان بفكرة القصيدة ، بل عادت الفكرة تتبلور في صورة قوامها شطر واحد او اشطر ما زالت تعتمد التفعيلات الخليلية . هذه الثورة في الشكل حمل مشعلها سليمان ورفاقه منذ ربع قرن ، وقد اصبح هذا الشكل مالوفا لديكم الى درجة عاد معه التذكير ببداياته يشبهه محاولة التذكير بأمر بدهي .

« أقاتل باسمك العريان » قصيدة عشق لوطن الوحدة . وكسل قصائد العشق ، واحسن قصائد العشق هي التي تعتمد بساطة اللفظة وسهولة الانسياب وذاتية التعبير .

فالعشق لا يتحمل التعقيد ، والا اصبح مرضا ، وفصائد عشق الوطن لا تتحمل بهلوانيات اللفظ والا اصبحت وسائل للوصول الى الكرسي ، و« مانفيستو » مشبهو الجرس . في هذه القصيدة يتراكم الشكل والفكر ، ويكون الايقاع في خدمة الفكرة دائما ، كما تكون القافية التي تنير علامات توقف والتقاط انفاس ، حتى لا نكاد نحس بها ، لان القصيدة باجمعهما نفس واحد طويل ونهر يتدفق ، يتراعى كلما التقت به الروافد ، يعرض او يستدق ولكن التيسار الهدار هو هذا العشق الصخاب للوطن . وهذا العشق للوطن ما زال يتدفق في شعر سليمان ونحن ما زلنا نستمتع ولا نمل ، فليس في هذا اللحن رتابة وسليمان يشكل صوره من فريته دلي قم العاصي حتى بغداد حتى اليمن حتى مصر ، عبورا على الماء الذي حزوا به رنة هذا الوطن الذي تشتعل فيه الثورة في ظفار وريثة ثورة الاوراس . وقصيدة العشق هذه ، خلاف كثير من قصائد العشق ، لا تعترف بالحزن ولا تغازل الياس ، لان العاشق العربي فيها قد نقل « على صليب النار من سور الى سور » فبرغم حرائق هولاء ومذابج بلفور تصود عنقاء العرب . هذا الايمان بالانبعث من الرماد هو ما يذكي جذوة الامل فينا ، نحن الذين لا نحسن القتال الا بسيف الكلمة .

القتال - الكلمة ، والقتال - القتال يجتمعان في قصيدة خالد ابو خالد . « مواصلة الخروج على قرار التصفية » قصيدة تحس انها كتبت على اخصى بندقية . هذا هو الشعر المقاتل . هذا شعر لا تحس فيه بعثية الكلمة ، لان الكلمة خلق « عصية المقاتل بندقية المحاصر الذي يسكنني » جرس قاس يرسم لك موقف الرفض مجسدا بانحباس امكانية الفعل ، فنلخص جميع جوانب الازمة الماساة . ما كاد هذا العربي الفاخر من تحت خيمة النسيان ان يضع اصبعه على الزناد ، وهو لا يصدق ، ونحن لا نصدق ان الذي لا يأتي قد اتى ، حتى اتى ما لم يخطر على قلب بشر ، ولا شيطان . ما الذي حصل ؟ اجهاض ساعة الولادة ؟ ما الذي حصل ؟ شلتنا مفاجأة اكتشاف قدرتنا على الفعل ؟ والمقاتل انسان يحب ، والحبيبة فلسطين ، والعاشق المقاتل سيموت حيا وان يصلي احد عليه في مساجد القرى . ولكن ما الذي جرى ؟ لماذا لا يذكرون خبرا عن « سيلة الظهر » في الاذاعة اليومية ؟ هل انهم يقامرون بنا وقد خدعونا طيلة ربع قرن ؟ واذا انفرج الستار ، وقد انفرج الستار ، هل صحيح « انهم يجهزون للحريق الكتب ، الخرائط ، الاطفال » اذن لماذا جمعوا كل هذه الاسلحة « التي تظل في القاعات » ؟ ثم « هل تختلط الرؤية ام ينسحب الليل على النهار ؟ »

هذه هي « الاسئلة التي تلاحت / تاكل كالمشمار في الذهاب والاياب » عظم كل واحد في هذا الوطن العربي المخدر بالاذاعات والبيانات الرسمية . ولا احسب التعليق على قصيدة ممتازة كهذه يحلم باكثر من اثارة رغبة في اعادة قراءة القصيدة ذاتها . فالقصيدة خلق ، والتعليق دخيل يجب ان يعذر التشويش على التلقي . هذه صور تتقاذف تتسارع تنسكب في تيار وعي ما حدث ولم يع ما يحدث . ما الذي يحدث ؟ هذا هو السؤال المشروع الذي يعطينا الحق في العيش ، واحسب ان هذه القصيدة تثير فينا هذا السؤال ، وتنجح في ابعادنا عن محاولات التخدير التي تعج بها بعض صحف هذا الوطن الكبير . واذا نجحت قصيدة في اثارة تساؤلات عن ذاتنا فماذا نريدها ان تفعل افضل من ذلك ؟

صوت رافض اخر نسمعه من ممدوح عدوان . قصيدته « مهرجان دموي للفقراء » هي نموذج اخر للشعر المقاتل الذي هو شاهد الحاضر والمستقبل . هذه القصيدة مثل سابقتها ، نجحت في اعادة مفهوم السياسة الى نبعها الانساني الاعم ، كظاهرة حياة ، وليست كمنعارات للاستهلاك المحلي او شعارات للتصدير ، سيان . بذرة الرية في ما حدث ، وكيفية ما حدث تبرر هذا المختطف من قس بن ساعدة الابادي ،

اول خطباء العرب ، ام تراه اول حكماء العرب ؟! « نرقب الاحداث ، نر ان في الامر خيانة . » احسب ان هذه الفكرة يجب ان تكون زائدا اليومي ، واحسب ان كل ما عداها خدر ، وخبز وحشيش وقمر . دقت الحرب ابوابنا جميعا وما عرفنا الطارق ، وكانت الحرب ترتدي افئدة الوطن فكيف لا نمشي معها ، وكيف لا نترك كل اعتبار وكل خلاف رأي ومذهب ونسير معها . وهذا ما حدث ، وسرنا معها ، ولكن بعد ان سرنا ما الذي حدث ؟ هذا التساؤل يشترك فيه ممدوح عدوان مع خالد ابو خالد فيصبح الشعر تفسير حياة ، سمة التزاما ان شئت ، او سمة ما شئت فهو يبقى دائما نبض حياة ، هذا الشعر السذي يقطعك ويهاجم فيك القلب والعقل معا فتحس بالمرارة ، وبالخجل ، وبالرغبة ان تعيد قراءة هذه القصيدة مرات ومرات ، وهذه امارة الشعر العظيم . تحس وانت نقرأ القصيدة بالماساة ان جذورك قد تعرضت الى محاولة قطع ، وقد ركضت الى الموت . « وفي وسط الحرب اكتشفنا لعبة الغدر ولم نرجع / لكي لا تصل المذبح وحدك » هذه غاية البطولة ، ان تقاوم وانت غير واثق من النصر ، ولكنك تقاوم ، لان حب الحياة فيك يدفعك ان تقاوم . ولكن من ينكر « شبابا تاكل الطير بقايا لحمهم في القفر » ؟ مرة اخرى ، ما الذي حدث ، وكيف حدث ؟

هذه القصائد الثلاث يبدو جوهرها الاصيل في القراءة الهادئة الواعية . وقد يجور الالتئام المتعب على بعضها ، كما قد يجلو الالتئام البارع بعض صور لا تلبث ان توحى بها القراءة . طالما كان الشعر الحديث عيش تجربة ، فهذه التجربة يجب ان يعيد المتلقي عيشها بكل جوارحه .

تعقيب عادل ابو ششب

ان تجدوا في كلمتي التالية تقييما نقديا ، بل ستجدون رايانا قائما على التذوق الفردي . هكذا شاء الطرف الا نتداول الفصائد قبل القائها بمدة كافية ، حتى يصبح التذوق نقدا ، تقييما ، فاعذروا في كلمتي .. هذه الصفة المعلن عنها منذ البدء .

حظيت من قصائد الامسي بانثنيين تمثلان طرفي نفيض ، ان صح التعبير ، في حركة الشعر العربي . الاولى .. هذا الشيء الذي قاله عبدالله بن يحيى العلوي . نظم طريف ما احسب ان احدا قد قبله على انه شعر ، بل ما احسب ان احدا قد ربط بينه وبين التراث الشعري العربي القديم . كل ما في الامر ان النظام قد استخدم الوعاء الذي كان يستخدمه الشعراء الاولون ليقول افكارا وآراء يومية متداولة ، يلتقطها المتلقون صباح مساء عن طريق مختلف وسائل الاعلام المعروفة . ان من الظلم للشعر العمودي ، في بعض الاحيان ، ان ينتسب اليه نظم كهذا الذي سئمناه امس ، ولا يغفر للنظام انه تطرق الى موضوع وطني وحاسم ، كموضوع التاميم ، فالفن السيء يتناول الموضوع الوطني ، قد يسيء اليه !

اما القصيدة الثانية فلشوقي بزع التي هي من هذا الشعر الحديث الذي طفى واصبح سيادا . يتصدر الصفحات ، ما كان منه اصيلا ، وما كان تقليدا لاصيل . ويلفت النظر ، ان هذه القصيدة ، كمعظم قصائد الشعر الحديث ، تحتاج الى من يقرأها اكثر مما تحتاج الى من يسمعها ، حتى يصل اليها ، او الى شيء مما فيها ، فيرى الى الغموض الذي كان يظنه ابهاما وقد اصبح دلالة او رمزا ، ويرى الى تجربة الشاعر في بناء قصيدته ، بتوظيفه جميع الوسائل التي يملكها ، كاللغة التي تستحيل بين يديه الى لغة اخرى غير تلك التي استخدمها الشعراء من قبل ، او غير تلك التي سيستخدمونها من بعد ،

يلدها ولادة جديدة ، وكالشكل الذي لم يعد وعاء جاهزا مرت عليه تجارب آلاف الشعراء ، بل غدا إعادة تشكيل للواقع النفسي والحضاري والاجتماعي للشاعر .

لغة القصيدة التي نحن بصدها لغة خاصة بها هي . هذه خاصية من خصائصها ، غدت فيها الالفاظ مشحونة بمعان ليست لها في الاصل . وهذا الطموح في توظيف اللغة توظيفا جديدا ، وفي شحن الكلمات بمعان جديدة . . قاد الشاعر ، ربما عن عمد ، الى استحداث صور شعرية ، مفرقة في عدم مالوفيتها : سيأتي زمان الولادة والفصل بين الخلافة والسوط .

ها هنا فقدت الكلمات معانيها القديمة واتخذت لها مدلولات اخرى ، لها ظلال في نفس الشاعر ، ما وجدت على هذا النحو الجديد الا لتشكل صورة شعرية مفرقة في غرابتها . ومن هذه الصور غير المألوفة ، المتلاحقة تشكل لوحة سورالية للعربي الراض الذي يريد هدم الواقع القديم ، وبناء واقع جديد ، نظيف ، مشرق ، يرجع كل البغايا عذارى .

القضية اذا تطمح الى ان توظف نفسها توظيفا اجتماعيا وانسانيا ، انها ، بهذا الطموح المستخلص بصعوبة ، ملتزمة . لكن مشكلة الشعر الحديث في طموحه ، الى التعبير عن حركة الحياة المتغيرة ، انه لم يستطع حتى الان ان يكون تمثيلا صادقا لهذه الحركة . ومشكلته انه لم يملك بعد خاصية الاتصال التي ملكتها الشعر التقليدي عن جدارة ، فهو لا يتكئ على قافية او روي او وزن الا قليلا ، وليس في بعضه تلك الفنائية التي تجر المتلقي الى الافتتان بالنفس الشعري الموزون . فهو كالمدار الذي ظن انه تحرر وخرج من القمم وهو ما يزال فيه . صحيح انه تخلص من ضغوط الشكل التقليدي وجمالياته لكنه وقع تحت تأثير منزلقات التوظيف الجديد للغة ، وتحت تأثير استحضار الصور الشعرية التي تريد التوفيق بين الذاتي والموضوعي ، وبهذا قاد نفسه الى التراجع بين ان يكون فنا ، بكل ما في ذلك من مخاطر الوقوع في الغموض والابهام والرمز والسورالية التي ليست هي في الاصل أدوات اتصال صالحة الى الجماهير التي يلتزم الشاعر من اجلها ، او ان يكون منشورا انشائيا غير مكترث بالفن ، بكل ما في ذلك من مخاطر الوقوع في النثرية والخطابية والانشائية البعيدة عن الحركة والحياة . هذا المأزق يقع فيه معظم شعرائنا الجدد . انهم يتأرجحون بين الحاليتين ، وشوقي بزيع ، من خلال قصيدته ، واحد من هؤلاء الذين لم يرتقوا بتجربتهم الشعرية الى النقطة التي تجعل من شعرهم فنا حقيقيا ، ولم يتحدد بها الى ما يجعلها منشورا دعائيا ، انه يجمع الحاليتين معا في القصيدة نفسها :

بلادي بقي بشديين ، ندي ينز دماء وآخر زيت
وامس رأيت فتاة يرسم النعارة قالوا : بلادي
وقالوا الذ واشهى البغايا بلادي

من قال هذا هو نفسه الذي قال المقطع السابق الذي اشرت اليه . صورة مالوفة متداولة ، مباشرة ، قرب صورة مفرقة في غرابتها وتوظيفاتها الشعرية الجديدة .

وبعد . . ترى هل سيكون قريبا حسم المسألة لصالح احدي الحاليتين ، الشعر الجيد ، الفن الحقيقي ، او الشعر الذي هو ليس شعرا ، بل محاكاة وسيرا على سنة اصبحت شائعة ، وبذلك تصبح الردة الى الشعر العمودي ... النكسة التي يرجوها اعداء الشعر الحديث ؟

الأمسية الثالثة

تعقيب بلند حيدري

اذا كان لي ان افترح تقليد الاوسمة نهجا نمتده في كل مهرجان

لاقتحرت ان يمنح في هذا المهرجان وسام واحد فقط نخص به جمهور القاعة على ما ابدى من جلد وصبر عجيبين على تحمّل الكثير مما سميناه شعرا ، وما كان كذلك الا في الفن الخير او النية السيئة .

واذا كان لي ان اتمنى شيئا ، فهو ان يخرج الينا في المربد القادم الخليل بن احمد بعضا حجاجية ليؤدب بها شعراء لا يرون عظمتهم الا في اهانة التراث والادب وليهد بها نقادا قصروا في واجهم واخلوا في ايضاح المنهج السوي للربط بين التراث والمعاصرة بحيث يكون لنا من الاول زاد طريق ضروري للاستمرار والتطور ومن الثاني دأب في التنفتح والتطلع فيقوم لنا منهما ما يميزنا بالتراث سمة خاصة وبالمعاصرة حضورا متفاعلا مع انساننا عبر الصيرورة وارادة التغيير . . وليضرب بها من تسول له نفسه ان يعث بالقيس او يسيه الى المقاييس فيرفع ردينا وينال من جيد لهوى في النفس او زغل في الخلق وفساد في الذوق .

وفد كان لنا من هذين الضربين في الصبر والتسبّع ، وفي اللذة والمراقبة النقدية ما نهى بشعر ليدر ونازك وعبد الوهاب عطاء يتواصل به التراث بالمعاصرة عبر موقف حيوي يرى في الجديد الا الابن المتطور لابييه .

اما بعض شعراء الرعيل الذي جاء بعد جيل السياب فقد اغرقه سعة الحلم في الجمهور وغياب النقد على ان يرمي حبله على غاربه فيستلهم تجارب وفدت اليه على غير علم كثير بها ، فكان ان خرج الينا كل يوم شاعر متابطا شعرا ملحيا لا تعرف له رأسا ولا ذنبا بصد ان توافرت له من سهولة قول الشعر غاية في الاستفاضة والاستمرار حشيت بكل افعال الادامة السردية لقصة لا تتبين فيها حدثا ولا بظلا غير لسان الشاعر المجلجل كالربة الفارقة ويقول لنا بعد كل ذلك خطابا في مفاهيم التجاوز والتخطي ويوشك ان يصدق بان هذه الفارقة المصطنعة في لغة القصيدة هي تجاوز وتخط لشعر الخمسينيين .

ان ابرز معطيات الخمسينيين هي اصالتهم المستوحاة من تراثهم وواقعهم وعصرهم وهي بذلك استطاعت ان تمكن نفسها في الاراضي التي قامت عليها ، فموسيقاها مستوحاة من التفعيلة بعد ان اضافت الى ذلك معنى التعامل بين موسيقى القصيدة وتطورها الداخلي . . ولفتها مستوحاة من واقعها ترفع بمأنوس مفرداتها قابلية ايقاعيتها . . وشكلتها في النمو العضوي افادت في اقامتها من تجارب الشعراء العالمين بما يتواءم مع تلك التجربة الاصيلية في الحدث والنفس واللغة .

لقد استطاع شاعر الخمسينيين ان يكتف تجربته في القصيدة عبر نمو متكامل لها ، فجاء هذا الستيني ليغرشها على السطح فيفسدها لا عمق لها ولا ظلال . كان الاول يدفع بالقاريء الى المشاركة التامة يتم واحدهما جهد الآخر في تفاعل حي بينما اكتفى الثاني بالادهاش الساذج من خلال مزوجة غير شرعية بين صورة وصورة ولقطة ولقطة .

الاول اجترح مفرداته من الداخل بمعاناة عميقة لحد يصعب فيه ان تزحزح ايا منها عن مكانها بينما راح الثاني ينثرها عملات موزقة لك ان تقترب منها ما تشاء دون ان تغل بالقصيدة .

كان شاعر الامس القريب يمتلك صوته الخاص فيدر لا يمكن ان يكون عيد الوهاب ونازك لا يمكن ان تكون بدرا ، اما اكثر هؤلاء الجدد فقد صار بإمكانك ان تشد قصيدة باخرى ولشاعرين مختلفين دون ان تدرك من اين بدا الاول والى اين انتهى الثاني . . فاي تجاوز هو هذا التجاوز واي تخط هو هذا التخطي . . واي افلاس اكبر من ان يعمد احدهم الى استخدام خطوط منحنية بين السطور ليؤكد له سمة تميزه عن غيره .

ولا اعتقد ان عصرا من عصورنا الادبية عرف لصوصا صفارا كمعفى هؤلاء الشعراء الذين ما يكاد احدهم يربي له عددا من النوارس حتى

يتباهون ولا يكاد احدهم يلتصق لنفسه رمزا في العلاج او الحسين
او عبد الرحمن الداخل حتى يصيره الاخرون ملكا مشاعا لهم ولاولادهم
واولاد اولادهم .

وانكى من كل ذلك ان يلجا عدد من هؤلاء الى ترصيع قصائدهم
بما يستثير هموم ناسنا المخلصين والمؤمنين بقضاياهم الوطنية
والعصرية ليستندوا بذلك ودا غير حقيقي به لان دورهم في التخصيص
والتحريض لم يكن اكثر من نكا سطحي للجرح لا فهم اعماقه امالجه .
لقد كان مربدنا الثالث رائعا ... رائعا لانه وضعنا وجهها لوجه
امام كل الاسئلة الجادة التي يجب ان نبث عن الاجابات الصحيحة
عنها ، وان شعراءنا انفسهم يتعلمون بها قبل غيرهم فلم يعد كافيا
بالنسبة لهم ترنجمهم على المنبر وترجييف اصواتهم وتذليل عيونهم ..
ان ثمة نيرودا يسيقف فيهم لياخذهم الى القول معه !

تعالوا انظروا الدم في الشوارع

تعالوا انظروا الدم

تعالوا انظروا الدم

ثم قولوا لماذا اكتب شعرا كهذا

لقد كان نيرودا بقدر ما تريد التجربة الشعرية ان يكون . كان
واضحا وبسيطا ومع ذلك كان واحدا من اكبر شعراء عصره .

وفي هذا المربد كان ثمة بشارات على جانب كبير من الهمية
بعضها يتكامل في تجربة موحدة متساوقة كذلك التي حملها الينا شوقي
بفداي وممدوح عدوان واحمد دحبور ويوسف الخطيب وغيرهم ..
وبعضها يوميء الى استنباط اساليب ادائية سيكون لها ان تقضي
تجربتنا الشديدة التي تعهدنا اصحابها بالجهد اللازم كذلك التي
حملتها تجربة حميد سعيد ومحاولة خليل خوري وانطلاقة شوقي بزع
وحوارية عبد الرزاق عبد الواحد ، وكان بودي لو وقع الي شيء منها
يجز لي التحدث عنها الا ان حظي القليل اوصلني الى عملي صديقين
اعتز بهما وقد كان عملاهما دون ما اريد لهما .

وبعد فمما يخف من قلبي فيهما كوني لست ناقدنا فما هو الا قالة
شاعر الفصح عن تحزبه لغير تجربتيهما منذ البدء .

القصيدة الاولى لعلي جعفر العلاق بعنوان « قمر للبلاد الجديدة »
اردفه بتعليق صغير يقول فيه : « تداعيات علي بن زريق الواسطي »
ووضع علي « الواسطي » نجمة احالني الى هامش في الصفحة الاخيرة
يقول فيه « تعتمد القصيدة مع تحوير وازافة رحلة الشاعر علي بن زريق
البفداي .. وقد داب شعراؤنا في الآونة الاخيرة الى استخدام الرموز
النثرية وهو داب مالوف في نمو التجارب الفنية والادبية في البلدان
النامية كما يقول « فانون » يلي مرحلة السقوط في ربة رموز البلدان
المتقدمة وتلك حقيقة مرت بها تجربتنا الشعرية الحديثة التي كان لها
ان استعانت في البدء بالكثير من الموحيات الاسطورية في التراث
الاغريقي مثل سيزيف وبرميسوس واوديب ومن ثم المسيح ويهوذا ،
الخ .. حتى جاء دور التراث المحلي كردة فعل والامر في حالتيه لا
يتعدى محاولة خلق الجو المناسب الذي له ان يؤطر القصيدة ويسمح
بالافادة منه لفتح بعض الكوى الصغيرة الا ان الرمز كثيرا ما ينقلب
على الشاعر ذاته ساعة لا يستطيع ان يجد البؤرة التي تجتمع فيها
التجربة بحيث يستقيم له منها التكامل المرجو ، وهكذا كانت قصيدة
العلاق اشلاء من الصور الميتة التي لم يستطع ان ينقذها اثنا عشر
هامشا اذ ان كلا منها كان يدور في فلك ليس بإمكانك ان تحدد ابعاده
او ترسم خارطته .. « قمر الارض يهلهل في البر يهلا بالذكريات
عليقته » وهو ايضا « كالصبية اذ يتخطى بها الجوع دغل الشباب

البريء » .. وتستمر القصيدة على مثل هذا المتوال من نسج الصور
المبهمة التي تتصكب ولا تجدي عليك بشيء . يتلاحق فيها تداع في
الصور المجزأة يطرد بعضها بعضا وتنتهي وليس امامك الا صفحة فارقة
رغم امتلائها بالسطور المحركة والرقمة بدلالات العودة الى الهوامش
لتنسكل ثقافتك بابن زريق ، وابن زريق ضائع لا تبين له اثرا حتى
في هواجسه الماثونة على كل الصفحات .

ولا بد من الاشارة الى ان القصيدة تحمل بعض اللمعات الشاعرية
الذكية والتي تذكرك بالعلاق يوم لم يكن يفتعل تجاربه افتعالا ليتشبه
باصحاب العلاقات الجديدة الذين استرخصوا ثمن الورق فانكسوه
بنزف افلامهم الكاذب . ان شاعرا يقول مثل هذا القول :

« وواسط ام وارض وريح

لست املك غير تذكرها

والبكاء عليها

وواسط منشقة للجريح »

هو شاعر كبير في الامكان او تمكن من ان يقنع نفسه بان الشكل
الجديد لا يتأتى عن رسم ملاحه من الخارج بل بانفعال من الداخل
ضال به اطاره السابق فسمى الى تحطيم بعض احزانه ليخرج الى
الحياة حاملا كل المبررات التي اجازت له ان يعطم ويغير ليوصد المنافذ
الضرورية لبقائه حيا .. فهل كان ابن زريق كذلك في هذه القصيدة ؟
.. لا اعتقد .

القصيدة الثانية لراضي مهدي السعيد ولا اريد ان افق طويلا
عنها فقد كفاكم منها تعذيب الاس .

انها مجموعة مقاطع تدور ضمن ايقاع واحد مكرور اسلم نفسه
بسهولة لتداع ساذج في الصور وانتهى الى رصد تدافعها دون اية
عناية تعطي العمل الشكل اللائق الذي يجب ان تقوم عليه التجربة
الفنية .

قصيدة تقريرية تسرد قصة غير موجودة وان كان كل مقطع من
تلك المقاطع يوحي بانك على مقربة منها وانها لا بد وان تتجمع في
بؤرة تتضح منها المسارب المؤدية الى رفع التجربة من مرحلة الى
مرحلة ثم تنتهي الى انك اخطأت الظن ... فالقصيدة لا تتحرك الا على
مستوى واحد من البناء اللغوي والصور السطحية وان الحدث الذي
يبدو في الصورة الاولى لا تؤكد الصورة الثانية ولا تطوره . والذي
يقرا القصيدة يلتصق بان للشاعر قابلية جيدة على خلق الصور الجلية
وانه لو تدارس امرها كما يجب لاستطاع ان يوجد لها الاعمال المختلفة
التي ترفع من حساسيتها بدلا من ان يطمرها تحت ركام من التقريرية
الجافة التي تمتصها . يقول :

« لك اليوم ان تلتقي بالمسافات مبتهلا مثلما يلتقي طائر بالينابيع
عبر الصحاري » وبدلا من ان يقف هنا تفريه افعال المضارعة على
الاستمرار دون اية جدوى : « يعانقها ... يفسل الجرح .. ينفض
عنه الغبار ينزع اناوبه السود ، يصيح عينيه .. يفتحها .. » وهكذا
تضيع الينابيع والطائر فاناسف على هذا الركض الذي لم يجد علي
بشيء يبل الريق ...

اجل .. ان الشعر ليس عملا سهلا كما يقول يوسف الصائغ ،
ومن لا يدركه في ذلك اضاع وقته ووقتنا . وقد آن لنا ان نتعلم كيف
نختبر امكاناتنا وكيف نتدارس امرها لنخرج بها جهدا متكاملا له من
سهر ليال في التساؤل والغور الداخلي والمعاناة ما عزز من مقام

التجربة وأفردها في المكان اللائق بها .

صديقاى كبيران في ما أرجو لهما وانتظر منهما ، ولولا انهما شاعران على كثير من الوعد الخير لولا الود الذي اكنه لهما لما تجرات على ان اقول لهما ما قلت ، فمئرا لصديقي ان اسات ، فليس ذلك ما عنيت مطلقا .

قصيدة ثالثة لحسن عباس صبحي من السودان بعنوان « كردي » لا اظن ان صاحبها راغب في ان اتحدث عنها ، ولا انا راغب في مثل ذلك مع شديد احترامي لمعاناته الخاصة فيها وليته استطاع ان يحملها اليها شعرا او شيئا كالشعر .

تعليق جبرا ابراهيم جبرا

اراد صديقي الشاعر بلند الحيدري ان يقلد الجمهور وساما ، ولكنني اقول ان جمهور الشعر - وانا منه - قاس لا يرحم ، وكلما كبر الجمهور في القاعة ، كلما اشتدت فسوته ، واشتدت ساديته .

وياتي الشاعر الى المنصة ، بطلا وضحية معا ، ليفرض الجمهور فيه بين البطل والضحية ، وينتهي الشاعر في الاغلب ضحية فحسب ، ويلد للجمهور ان يراه يسقط .

ولكن الجمهور يبلغ ذروته - او ذروانه القليلة - عندما يتجلى الشاعر بطلا امامه ، وابطال الاماسي السابقات كانوا ولا ريب قلائل ، لم يكونوا شعراء جديدين فحسب ، بل كانوا يعرفون كيف يتعاملون مع سادية الجمهور ، فيتعاملونها مرة ، ويظلمون اسنانها مرة اخرى ، وكلما طال الوقت على الجمهور ، ازدادت مقاومته للشاعر ، وكان على الشاعر ان يشتد هو في فسوته وعنفه ، اذا اراد الا يسقط صريحا بين المجالدين .

قبل خمسين سنة ، قبل اربعين سنة ، قبل جيل واحد ، كان المنبريون يحذفون هذا الفن ، وكان الجمهور يستجيب للمنبريين الحاذقين ، اما اليوم فقد جعل الجمهور لا يأخذ المنبريين الا ماخذ الفكاهة والهزل ، وكلهم رايتهم وسمعتهم ذلك ، فما هو الشعر الذي يجمع بين الجودة وبين التغلب على مقاومة الجمهور ؟ او ، بمباراة اخرى ، ما هي القصيدة الناجحة في اي مهرجان ؟ انها ، فيما ارى ، القصيدة الدرامية .

القصيدة الدرامية ، لا التأملية ، ولا الفنائية ، ولذا فان قسطا كبيرا من الشعر الجيد الذي يكتبه شعراؤنا اليوم لا مجال له في هذه المناسبات ..

ولا اظنكم تخالفونني الرأي في ان جل القصائد التي اثاركم . واعجبتم بها - ان كنتم اعجبتم باي قصائد - كانت درامية ، وكانت بالنسبة الي ولا شك من افضل القصائد وابرزها ، مثلا قصيدة يوسف الخطيب ، قصيدة ممدوح عدوان ، قصيدة احمد دحبور ، قصيدة عبد الرزاق عبد الواحد .

الشعر العربي الحديث يوم تخلق عن وحدة البيت ، وتطور نحو وحدة الفقرة . جعل البناء الدرامي في الشعر ممكنا ، ويوم جعل الشعر الحديث الصورة تمتد ونيفض من بيت الى بيت ، جعل خلق التوتر التصاعدي - وهو من صلب الدراما - ممكنا ، والمسرحية الشعرية الحقيقية ما اصبحت ممكنة في الواقع الا بعد ان وجدت صيغ الشعر الحديث هذا ، اي في السنين الاخيرة فقط .

القصيدة الدرامية قد تكون مونولوجا ، يكون فيها الشاعر او الراوي هو البطل ، او حوارا يعاو ويهبط في توتراته ، او اصواتا ترافق صوت البطل او الشاعر ، قصيدة يوسف الخطيب كانت متعددة الاصوات ، اما القصائد الاخرى فكانت حوارا او مونولوجات ، وكلها فيها صخب القتال او غضبه ، او التحريض عليه ، انها قصائد حرب غاضبة ، ترفض بعنف ما يفرض عليها من ياس .

نحن نعلم ان الشعر السياسي قد يكون ناجحا في وقعه آنيا ، ولكنه عند الدراسة هش . لا يصمد امام النظرة النافذة ، انه يخدم غرضه في الانارة والتحريك باتجاه الفعل ، وبعدها لا تهمه الديمومة ، ولكنه لكي يصمد للنقد ، يجب ان يكون سفرا ذا ابعاد اضافية ، يجب ان يكون شعرا يحرك ، لا بمجرد اشاراته الخارجية ، بل بما فيه من قوة داخلية فاعلة ، اي بصوره ورموزه وتسميناته وحركته الدرامية . وشعر المقاومة من هذا النوع ، الجيد منه - كقصيدة احمد دحبور - يستمد ديمومته من قوته الداخلية . اضافة الى موضوعه ، وهو في حذفها الرقابة » :

الشعر المقاوم الحقيقي ، الشعر المقاتل ، لا يكتبه الا المقاتلون انفسهم ، وهذا جوهر فيجته ، وشعر المقاتلين والفدائيين الفلسطينيين ليس مجرد شعر مقاومة ، انه شعر عنيف ، رافض ، عاشق ، محرض ، يكتب بالدم والعصب ، فيه نكهة الارض والماء وطعم الجلجلة ، فيه طفولية العشق ، فيه الاصرار على البراءة ، فيه الحس بالكشف وبالدهشة المريبة عند اختراق اقنعة الخديعة ، وهذا بعض ما اريد قوله عن قصيدة احمد دحبور « الولد الفلسطيني يدعو الى الكلمة التي حذفها الرقابة » :

« لم نحن ساعتى بعد .. »

هذه عبارة مشهورة للمسيح ، يقولها وهو كشاعرنا يستعجل المقصلة ، ولكنه قبل وصوله اليها سيحرض على الثورة ، والقصيدة بأجلها هي صرخة مسيح في طريقه الى الجلجلة ، يعبر بها الشاعر كالنبي « فسحة » بين الراس والمقصلة :

لاؤسوس في الناس ،

ادعو الى الماء والنار ،

والماء والنار ثانية ..

لم ينح لي الوقت ان انتبع فعل هذين الرمزتين في القصيدة ، بكل ما فيهما من اصداء دينية ومراسيمية قديمة وحديثة ، تتمثل فيهما فلسطين والتجربة الفلسطينية ، تجربة الموت والخصب ، الفداء والقيامة - عبر وجوه يهوذا المتعددة .

كلهم ولفوا في دمائي

من معاوية رضي الله والامريكان عنه الى باعه الشهداء

واذ يتقدم الشاعر عبر مساحات الحزن ، و « تخرج الارض من فحطها » ، « تكتمل القنبلة » ، ليتحقق الانفجار في هذا البناء البركاني ، يوم تعلم الشاعر مسافات فلسطين « انه ان يسير على الماء من لم يعذب على الجلجلة » . النبوة صليب ، ولكن قبل الموت والقبر ستنفجر القنبلة :

قال لي : انها الجلجلة

قلت : فليبدأ الماء -

يا فقراء العرب

انني خالغ صاحبي فاخلعوهم معا ،

مرة قتلونا بسم ،

فحين ولدنا استداروا علينا بسيف ،

ولكن موعدنا الثورة المقبلة

من رأنا على الماء نعدو سيعدو ، .

عصافير مذبوحة تطلب الان قائلها وهي تشدو ،

هنا كل قدر تفور ...

ويبقى لنا ان ننظم لبه الفصب

لب الفصب ، هنا السر ، هنا النروة ، وليقل بعد ذلك من

يقول ان رأس النبي « يستعجل المصلحة » ، كلماته البسيطة ، المتوترة ،

اقوى من كل مقصلة .

قصيدة عبد الرزاق عبد الواحد « مصادرة منشور سري » لها

اكثر من وشيجة بقصيدة احمد دحور ، انها ادانة اخرى ، للذين

« ولقوا في دماي » ، دماء فتى هو الفتيان كلهم ، والانباء كلهم ،

ادانة يحققها الشاعر على شكل حوار مسرحي يتصاعد فيه الالم

والفصب ، مع سخرية ماحقة .

والقصيدة تبدأ ، كما قد يبدأ اي مشهد في مسرحية معاصرة ،

لتتحول فيما بعد الى قصيدة اصوات القتال فيها تتردد كالاصداء

الرهيبة حين يكشف الجندي ، ويجعلنا نكشف معه . الانقسام القاتل

بينه ورفاقه من ناحية ، وبين السلطة التي خائنه وحاكمته من ناحية

اخرى ، وبراعة الشاعر تتبدى في تمهيق هذا الاكتشاف ، والامامة

الصراع بين الطرفين .

والبطل الذي يجري التحقيق معه متهما ، لا يحاول اثارة شفقة

سخيفة فينا ، بل هو يشير فينا سخفا يتنامى نحو رؤيا الماساة

الرهيبة ، ويتحول بذلك من متهم الى متهم ، واذا موضوع اتهمه ليس

السادة وحدهم ، بل الامه كلها :

اتهم الان مائة مليون مستمع لخطاباتهم ،

ان رؤسهم لم تشب ،

ان اعينهم لم تشب من محاربا ،

ايها السادة الكان في وسهم كل شيء

لو ان صواريخهم لم تقف في مدار الخيانة

ولن يفزع السادة لئلا هذا الاتهام ، الذي ربما الفوه ، انما المهم

لديهم . ان الجندي لا يسمى « مدارا للدولة » ، في اتهمه ، كما

يقول الشاعر .

هذه القصيدة على طريقتها المدهشة بادانتها وفجيمتها ، تمجيد

صارخ لكل جندي حمل بندقيته ودفع ببذاته في « وجوه التماسيح »

وفيها احساس جارح برقة الحياة ونيفها ، رغم القتل . احساس

باستمرار الحياة عبر متاريسي الخيانة :

« انني اسأل : ما كان لي وانا بين موتين

موت تراقبني فيه اعين كل الذين اخاف عليهم

شماتة من يشمتون

وموت اخاف به رقما في حساباتكم للهزيمة

كنت اراقبكم تخلصون دمي بين مادين :

هذا نذرت له عطش العمر ،

جمعت اسماء اهلي على شفتي ،

وهذا احالده واشم الخيانة :

رائحة ابني ذبيحا

واوصال اهلي مموهة فيه ...

الى ان يقول اخيرا :

صار دمي خائنا وشهيد

كوثرا وصديد

والشاعر في النهاية يتركنا في ذروة الفجعة والفصب حين يقول

في آخر سطرين ، وبصوت يكاد يكون هامسا :

ان في الباب عشرين الفا

وجوههم كل هذا

في عبدالرزاق عبدالواحد ، يكتسب شعرنا الحديث صوتا جديدا

يضاف الى اصواته الاخرى ، الصوت الدرامي ، به يتغلى الشاعر عن

القافية ، ويكتفي بالوزن والابحار ، فيجعل لكلماته مجالا حرا للحركة

الصاعدة ، ولكنها تبقى شعرا رافضا غاصبا ، ولكنه ايضا شعر يمجّد

الحياة .

دار الطبيعة تقدم

موضوعات من تجربة الثورة

منير شفيق

حركة رشيد عالي الكيلاني

اسماعيل احمد ياغي

التنظيم الثوري الحديث

العفيف الاخضر

التطور اللائق

عزيز السيد جاسم

من اجل احباط الحل الاستسلامي

منظمة العمل الشيوعي

المسألة القومية

ليون تروتسكي

بيروت - ص ٠ ب ١١١٨١٣

ثورة الشكل في الشعر الحديث ومكان اللغة منها

غير أنه بجانب للصواب عندما يفرض علينا أن ننتقل من عهد الشكل الواحد الذي يفرض سلفاً على القصيدة الى مرحلة يصبح فيها لكل قصيدة شكلها الخاص (١) لأن من شأن الانقطاع الى محاولة ابتكار شكل جديد لكل قصيدة ان يقود الى نتيجتين خطيرتين لتفلق احدهما بالحد من حرية الشاعر ، الذي يستأنس باستثمار الارض التي تم اكتشافها قبل ان ينصرف الى اكتشاف ارض جديدة ، وتتملك الاخرى بما يؤول اليه الامر من تعدد الاشكال وتضاربها واستئالة الوقوف على الهدف من وراء ذلك كله . ولا يخفى ما تحمله النتيجة الاخيرة من خطر يتجلى في تزكية تهمة الغموض التي تؤخذ على حركة الشعر الحديث عادة ، كما يتجلى في عزل الشعر الحديث عن جمهور القراء والناظرين ، الامر الذي لا يملك معه المرء الا ان يتساءل عن القيمة التي تبقى بعد ذلك كله لتجربة قامت اساساً على معاناة غربة الانسان العربي ووحشته وموته وحياته ومواجهة كافة اشكال الظلم والتسلط والقهر . على اننا اذا تجاوزنا الجانب النظري لمناقشة هذا الرأي وجدنا ان اكثر الشعراء المحدثين لا يأخذون به .

وبنظرة واحدة الى ديوان اي شاعر من الشعراء نستطيع ان نلمس التقارب الواضح في الاسلوب ، وفي طريقة التعبير ، وفي استخدام الصور البيانية والرموز والاساطير ، وفي بناء القصيدة العام بالنسبة لمجموع قصائد الديوان ، وليس في ذلك ما يبعث على الاستغراب اذا نحن ادخلنا في الحساب ذلك الارتباط القوي بين التجربة الخاصة بكل ديوان ، وبين مكانتها من رحلة الشاعر الابداعية ، ومن تطور رؤيته للنفس والمجتمع والكون . ولا ريب في ان وحدة التجربة تفترض وحدة الوسائل المستخدمة للتعبير عنها ، مهما تعددت القصائد ومهما طال امد التجربة . فلو اخذنا ديواناً واحداً من دواوين البياتي ، وليكن ديوان « الموت في الحياة » ، وقارنا بين قصائده مجتمعة وبين قصيدة واحدة هي « قصائد حب الى عشتار » (٢) التي كتبت بعد صدور الديوان ، اراعنا التشابه القوي بين قصائد الديوان فيما بينها ، سواء من حيث احتفاؤها الشديد بالاشعار والرموز والاساطير والنماذج ، او من حيث مزج بعضها ببعض ،

(١) خالدة سعيد من كلمة لها على غلاف ديوان « كتاب التحولات والهجرة في اغانيم النهار والليل » لادونيس نشر المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ١٩٦٥ .

(٢) الادب عدد ١٩٦٩/٦ .

اذا كانت اهمية التجربة الحديثة للشعر العربي نابعة من قدرتها على الكشف عن واقع الشاعر النفسي والاجتماعي والحضاري ، وكان في ذلك ما يشي بالقيمة الفكرية والشعورية العظيمة لهذه التجربة ، فان تأكيد هذه الحقيقة لا يتم الا بمعرفة الوسائل الفنية التي ترقى تلك القيمة الفكرية بقيم اخرى جمالية لا مناص من توفرها لكل تيار شعري ثوري يريد ان يظهر على التيارات المعاصرة له والمتقدمة عليه ، وان ينفرد دونها بالتعبير عن حركة التاريخ التي يصنعها الثوريون في كل زمان ومكان . معنى ذلك ان جدة المضمون وقيمتها الثورية تتوقف على جدة وسائل التعبير ولغوتها وعلى ما تزخر به تلك الوسائل من دلالة فنية مصطنعة تتوافق بين المضمون الثوري نفسه وبين وسائل التعبير ، ومعنى ذلك ، في آخر الامر ، ان المضمون الثوري لا يملك ان يعتمد في التعبير عن نفسه على جماليات القصيدة العربية القديمة ، لان التجربة هنا تجربة توحد بين الذاتي والموضوعي ، (١) ولان الشاعر الحديث يحيا حياته هو ، ولا يقبل حياة اي شاعر سبقه مهما بلغت

هذه الحياة من العظمة « ومن يحيا الحياة ، لا يسقط اسير اي شكل نهائي » (٢) ، ثم انه اعلم بانوانه ولا يقبل الارتياح الى ادوات جاهزة بالية تفتيه مؤونة النفس والبحث والخلق (٣) وهو بعد مؤمن بالا مجال لنقول بان الاطار الشعري القديم يقبل كل المضامين الجديدة ، ولا يعجز عن تحملها ، فالحياة قد تغيرت في مضمونها وفي اطارها ، وهي تتغير في كل مكان مع الزمن . فكان لا بد ان يتغير معها اطارها (٤) .

على هذا النحو اراد الشاعر الجديد ان تكون ادوات تعبيره ووسائله الفنية مرتبطة بال لحظة التي يحياها منفصلة عن اية لحظة تسقط في دائرة الماضي ، ولا ريب في ان مثل هذا الرأي صحيح ، لانه ناتج من القول بان لكل لحظة شعورية طبيعتها الخاصة ، وان من شأن هذه الخصوصية ان توسع طاقة وسائل التعبير لدى الشاعر ،

- (١) نموة الادب البيروتية عدد ٢ سنة ١٩٦٥ والرأي للشاعر خليل حاوي .
- (٢) من مقدمة المختارات من شعر يوسف الخال بقلم ادونيس منشورات مجلة شعر ص ٢٨ .
- (٣) ص ٧ من مقدمة ديوان « لن » لانسى الحاج نشر مجلة شعر البيروتية .
- (٤) ص ٦٥ : من مقدمة كتاب الشعر العربي المعاصر لمز الدين اسماعيل نشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧ .

وعلى الرغم من أن تطور الشكل الشعري الحديث كان يتم على مسافات زمنية معلومة بالنسبة لكل شاعر ، فقد استطاع بعد عشرين سنة من النمو ، أن يتجاوز الشكل القديم ، وأقام بين نفسه وبينه جدارا يصعب على قارئ الشعر أن يتخطاه ما لم يلم بالأساس حسنا بالتحويلات الثورية التي أصابت العناصر الأساسية للشكل الشعري كاللغة والإيقاع والتصوير البياني وما نتج عن تحولاتها مجتمعة من تغيير في سياق القصيدة وفي الاتجاه بينائها اتجاهها معماریا بلسان ذروته في القصائد الطويلة التي امتاز بها جيل الرواد .

ولما كانت اغلب الموضوعات المشار إليها (موسيقى الشعر ، التصوير البياني ، البناء المعماري) قد نالت حظا وافرا من اهتمام الدارسين الحديثين ، فقد رأيت أن أجعل مدار ما بقي من هذا البحث على موضوع اللغة في الشعر الحديث ، وهو الموضوع الذي لم ينل في حدود علمي مثل ما نالته الموضوعات الأخرى من عناية الدارسين ، على الرغم من انتساب هذه الموضوعات مجتمعة إلى أسرة واحدة هي أسرة الشكل .

تطور اللغة في الشعر الحديث

إن اعتقادنا بأن الشكل في الشعر الحديث ، شكل ينمو وليس شكلا بلغ ذروة النمو ، يعني أن قانون النمو والتطور ، يشمل فيما يشمله اللغة التي تعتبر جزءا من شكل القصيدة الجديدة ، وقد آن لنا أن نشير إلى أن اللغة لم تكن تنمو وتتطور في اتجاه واحد ، بل كانت عملية نموها تتم في اتجاهات مختلفة يتعلق بعضها بنمو لغة كل شاعر بمفرده ، ويرتبط بعضها الآخر بالروابط الوراثة التي تربط بين شعراء كل اقليم (١) أو بالروابط الثقافية الأجنبية التي تميز كل زمرة من هؤلاء الشعراء (٢) من غيرها . يضاف إلى ذلك التباين الواضح بين التجارب المختلفة لهؤلاء الشعراء ، الأمر الذي جعل عملية نمو اللغة وتطورها لا تنتهي بالدرس إلى استخلاص خاصة أساسية واحدة تميز لغة الشعر الحديث بل تفترض وجود أكثر من خاصة مفردة مهما بلغت هذه الخاصة المفردة من الاهمية .

غير أن هذه الحقيقة على جهارتها قد غابت عن كثير من خصوا لغة الشعر الحديث ببعض الاهتمام في صلب دراساتهم النقدية (٣) حين اعتبروا أن أهم ميزة تميز لغة الشعر الحديث هي اقترابه من لغة الحديث اليومية .

إن هذه الخاصة ليست هي الخاصة الوحيدة ولا هي الخاصة الأكثر اهمية من خصائص لغة الشعر الحديث ، والا لجاز لنا الحديث عن تجربة وحيدة يشترك فيها الشعراء الحديثون جميعا ، ولجاز لنا أخيرا الحديث عن البعد الواحد لجذلية الشكل والمضمون في الشعر الحديث على ما في ذلك من سخرية لا تناسب المقام ، غير أننا نلطفك أن نعتبر تلك الخاصة خاصة مميزة للغة بعض الشعراء الجدد من لغة سائرهم (٤) . معنى ذلك أن هناك شعراء آخرين تمتاز لغتهم

وصياغتها صياغة مشحونة باليأس من الحياة العربية التي امتزجت فيها مظاهر الموت بمظاهر الحياة امتزاجا عجيبا ، ولأنهنا كذلك التباين التام بين هذه القصائد منفردة ومجتمعة ، وبين القصيدة الأخرى « قصائد حب إلى عشتار » سواء من حيث التحلل التام من استخدام الرموز والأساطير ، على الرغم من أن معاني القصيدة كلها تنفس في جو أسطوري تتناوب فيه وتداخل حالات اليأس والقلق والموت والبعث والشهوة والعشق أو من حيث الافادة من اشراقات أساليب المتصوفة وإيقاعاتها ، للتعبير عن تلك المعاني ، الأمر الذي جعل الرمز في هذه القصيدة يشف ويشرق ويتحول إلى صور يسهل سبكها في مثل هذا النغم الرفراق :

لا توفر جسدي ، أيامه معدودة . فلنشعلي النيران فيه . فدا .
بين ذراع امرأة أخرى وفي أحضان أخرى ، تشتهي ، أنني أصبو
إلى ذاتك . ما هذه الدموع .

قبلة أخرى فنحرق ونجوع .

حاملين الشمس من يه لتيه .

أنه إن السهل على القارئ أن يبرز الفرق بين استخدام الرمز في هذه القصيدة بطريقة شغافة مشرفة تقترب من الصورة ، وبين استخدامه في جميع قصائد ديوان « الموت في الحياة » استخداما فيه حدة وفيه صرامة أضطر معها الشاعر إلى أن يلحق بالديوان هلمحا شرح فيه تلك الرموز ، وأوضح الفاية من استخدامها . وليس لذلك كله من معنى سوى أن البياني قد دخل بقصيدته تلك مرحلة أخرى من مراحل تطوره الشعري . ولا شك في أن ذلك ما يدعو لإعادة النظر في وسائله التعبيرية على النحو الذي اشرنا إليه .

نخلص من ذلك كله إلى أن الشكل في الشعر الحديث شكل ينمو وليس شكلا بلغ ذروة النمو ، وإن نمو الشكل مرتبط بنمو التجربة وتطورها ارتباطا وثيقا ، وإن مثل هذا النمو لا يمكن أن يتم في الزمن المحدود الذي يلزم لكتابة قصيدة واحدة (١) بل يحتاج إلى مثل الزمن اللازم لكتابة ديوان كامل أو قصيدة طويلة بحجم ديوان على فرار قصيدة « الذي يأتي ولا يأتي » ولعل في هذا الذي انتهينا إليه ، ما يجعل رأي اليوت القائل بأن هناك أزمانا لاستكشاف أرض جديدة ، وهناك أزمانا لاستثمارها (٢) ، لأن هذا القول يعني أن الثورة على الشكل القديم تقتضي قيام شكل جديد تام النمو يصلح للاستثمار أزمانا يستنفد طاقاته خلالها . ثم يصار إلى هدمه وبناء شكل جديد على أنقاضه ، في حين أن ما انتهينا إليه هو ما يراه الشاعر العربي الحديث حين يقرر بأن الشكل « ليس نموذجاً أو قانوناً وإنما هو حياة تتحرك أو تتغير في عالم يتحرك أو يتغير ، فعالم الشكل هو كذلك عالم تغيرات » (٣) . نصيف فقط إلى هذا الرأي أن التحول في الشكل يحتاج إلى مسافة من الزمن تعادل المسافة التي يحتاج إليها وجدان الشاعر لتمثل حركة الواقع ووعيها ، وهي المسافة اللازمة لتطور المضمون نفسه ، أي أن الشكل والمضمون مما يتطوران في التهام تام ، الأمر الذي يميز طبيعة التطور في الشعر الحديث ، وهي طبيعة العكس بالثورة وأدل عليها من طبيعته في الشعر العربي عامة ، لأن الشكل في هذا الأخير عبارة عن « وعاء فارغ يتقدم في التاريخ سائلا عن شاعر يملأه ، وعن مادة يمتلئ بها » (٤) .

(١) لا سيما إذا لاحظنا أن كثيرا من الشعراء يكتبون القصيدة الواحدة في يوم واحد ويشيرون إلى تاريخها في أواخر قصائدهم .

(٢) أورد الدكتور محمد النويهي هذا الرأي في كتابه (قصيدة الشعر الجديد) ص ٩١ .

(٣) من مقدمة مختارات من شعر السياب بقلم أدونيس منشورات

دار الاداب البيروتية ٦٦ ص ٦ .

(٤) المرجع السابق والصفحة .

(١) مثال ذلك أن شعراء العراق يميلون إلى العبارة الفخمة ذات الجرس العالي ، وأن ذلك يرجع إلى استئناسهم بشعر الفحول من شعراء الشيعة ، منذ المتنبي حتى الجواهري بينما يميل شعراء الشام إلى العبارة الرقيقة ذات الجرس العذب اقتداء بسلسلة من الشعراء تبدأ بالبحري ولا تكاد تنتهي ببديوي الجبل .

(٢) مثال ذلك تأثر شعراء العراق ومصر بالشعر الانجليزي (اليوت خاصة) بينما تأثر شعراء الشام بالشعر الفرنسي ، ولا سيما جماعة مجلة شعر اللبنانية .

(٣) من هؤلاء الدكتور محمد النويهي في كتاب (قصيدة الشعر الجديد) وقد تأثر في ذلك برأي قديم للشاعر الناقد اليوت .

(٤) مقدمة كتاب قصيدة الشعر الجديد لمحمد النويهي ص ٥ .

بخواص أخرى ، وان مجموع هذه الخواص هو ما يمكن وصفه بالميزات الثورية للغة الشعر الجديد .

ولا ريب في ان مصدر الخطأ في الرأي الذي انتهى اليه هؤلاء النقاد هو اقتصرهم في دعم آرائهم على عدد محدود من النصوص الشعرية ، وقد كان عليهم وهم يحاولون ان يقفوا على ميرد لقيام حركة الشعر الحديث ان يتأملوا لغة الشعراء الآخرين في دواوينهم واثناء حديثهم عن تجاربهم الشعرية ، لا سيما وان معظم المهتمين بهذا الشعر يدركون ان اكثر الشعراء المحدثين لم يقيموا وزنا كبيرا لرأي اليوت الذي فتن أولئك النقاد والقاتل بان : واجب الشاعر ان يستخدم الكلام الذي يجده من حوله والذي يالقه اكبر الفة (١) بل راح كل واحد منهم يشتق لفته من طبيعة التجربة التي يعاني منها ومن مفهومه الخاص لنور اللغة في عملية الإبداع الشعري .

اما النتائج التي انتهت اليها جهودهم المختلفة ، فيمكن اجمالها في الخطوط العامة التالية :

النفس التقليدي في لغة الشعر الحديث

سبق ان اشرنا الى ان الشكل الجديد قد تجاوز الشكل القديم واقام بين نفسه وبين ذلك الشكل جدارا يصعب تخطيه على من لم يلم الملمنا حسنا بالخطوات الثورية التي قطعها الشكل عبر ربع قرن من الكلاية الواعية المسؤولة . وقد آن لنا ان نشير الى ان ما يصدق على الشكل يصدق على اللغة التي تقع منه في الصميم ، ان لم تكن هي اياه ، الا ان ذلك لا يعني ان القاموس الشعري القديم والدلالات الخاصة لصيغ بعض الافعال ، وتفرد القريب والشاذ وتميزهما لم تعد صالحة ولا قادرة على طرق ابواب التجربة الجديدة لا يتضمنه اللجوء اليها من فصل للتجربة الجديدة عن زمنها والزج بها في مناخ زمني غريب ، بل لقد استطاعت القصيدة الحديثة ان تفرغ تلك الشرائح اللغوية من مدلولها الزمني ، وان تتعامل معها بوصفها مناخا هرا ونكهة معتقة شبيهة بالنكهة التي تشيها الاساطير والمواويل والحكايات الشعبية الفساربية بجذورها في لا شعورنا الجمعي .

ان بعض شعرائنا المحدثين يؤثرون العبارة الفخمة ، والسبك المتين حتى حين يعالجون اكثر التجارب وابعدها عن المناخ الفكري والشعوري للقصيدة التقليدية ، ومن الماع هؤلاء بدر شاكر السياب ، ففي دواوينه القديمة والمتأخرة ما يصلح مادة لدرس هذه الخاصة من خصائص لغة الشعر الحديث ، ولكننا نؤثر ان نسوق اول شاهد على ذلك من قصيدة « مدينة بلا مطر » (٢)

يقول بدر في ختام القصيدة ، واصفا الفرح الذي عم المدينة بهطول المطر بعد احتجاب طويل :

وفي ابد من الاصفاء بين الرعد والرعد
سمعنا ، لا حفيف النخل تحت العارض السحاح
او ما وشوشته الريح ، حيث ابتلت الادواح
ولكن خفقة الاقدام والايدي
وكركرة وآه صغيرة قبضت بيماها
على قمر يرفرف كالفراشة او على نجمة
على هبة من الغيمة
لنعلم ان بابل سوف تفسل من خطاياها .

فحفيف النخل ، والعارض السحاح ، عبارتان تقليديتان ، فضلا عن ان استعمال كلمة عارض بدل سحاب ، استعمال نادر ، تكاد لا

(١) ص : ١٢ من كتاب قضية الشعر الجديد .
(٢) ص ٢٨ من « قصائد مختارة » .

تقع عليه في غير شعر السياب . وينبغي الا يخذلنا ورود كلمة (وشوشته) في النص الشعري باعتبار ان المصدر وشوشة معروف في لغة الحديث اليومي لان استعمال السياب لها ناتج عن كلف خاص بصيغة فعل ومصدرها فعلة ، لا يتوسم فيها من رنين وقدره على تشخيص المعنى مع ظلاله العاطفية ، للسمع وللبر في آن ، وتلك خاصة لقوية فطن لها الشاعر القديم واحسن استفلاها . (١)

ولكن السياب بز غيره من الشعراء في هذه الناحية ، ويكفي للتدليل على ذلك ان نقف عند قصيدة واحدة من قصائده هي (منزل الاقنان) (٢) فقد استغل هذه الصيغة لبعت الحياة والحركة بين اركان ذلك المنزل الخرب المهجور ، استغلالا اضطر معه الى استعمال : « السقسقات والهسوسة وتهدهد وتهزهز ، ويدندن ، ولولسه وككفف » الامر الذي يؤكد ان استعمال « وشوشته » في النص السابق قد روعي فيه ايقاع صيغته اكثر مما روعي فيه قرينه من لغة الحديث . وليس ذلك وحده ما يلفت النظر في لغة السياب الشعرية ، فهو اكثر الشعراء المحدثين استعداء لمناخ القصيدة القديمة ، التي لا تقنع بالمألوف من القول ما دام في طاقة اللغة ما يسمف على التصرف في التعبير ، فهو يستعمل حبيبك بدل احببتك « احببت فيسك عراق روحي او حبيبك انت فيه » (٣) ويجمع سفينة على سفائن « ليت السفائن لا تقاضي راكبيها عن سفار » (٤) وهي اقل استعمالا من سفن كما يجمع « بول » على بوقات تشبها بالمتنبي « من الاغلال والبوقات والاهات والزحمة » (٥) ويضيف ما الزائدة بعد اي الاستفهامية « من اين جئناك ؟ من اي المقادير ؟ من ايما ظلم » (٦) ويضيفها كذلك بعد غير « يا اربانا المتظلمين بغير ما رحمة » (٧) .

ويدخل في اطار استيحاء مناخ القصيدة القديمة حمل بدر لجموع التكسير من غير العاقل على جموعها من العقلاء ولقد استفاض ذلك في شعره استفادة جعلته اقرب الى اذواق المحافظين : يكفي مثلا على ذلك هذه الابيات من قصيدة « غريب على الخليج » .
وعلى القلوع تظل تطوي او تشر للرحيل
زحم الخليج بهن مكتدحون جوابو بحار

★ ★ ★

يا لمة الامواج رنحهن مجداف يروء

★ ★ ★

بين القرى المتهيبات خطاي والمدن القريبة
ما زلت انقص يا تقود بكن من مدد اغترابي
ما زلت اوقد بالتماعنك نافذتي وبابي

ولقد كان في وسع بدر ان يقول عن القلوع « زحم الخليج بها » بدلا من بهن ، وعلى الامواج رنحها بدلا من رنحهن ، وعن القرى المتهيبات بدل المتهيبات ، ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك ، واصر على معاملة غير العاقل من جموع التكسير معاملة العاقل تشبها باساليب الادراج وميلا مع نواله البدوي الذي لا يأنف فوق الذي ذكرنا ، من ادراج بعض الجمل الدعائية في خواتم قصائده الحديثة . على نحو ما نقرأ

(١) اقرأ قول البخري في وصف الذئب :

يقصقص عصلا في اسرتها الردي

كقصقصة المرقور ارعده البرد

(٢) قصائد مختارة ص ٣٩

(٣) قصائد مختارة ص - ٧٧

(٤) غريب على الخليج ص ٨٠ من قصائد مختارة .

(٥) قصيدة ام البروم : ص - ٦٦ من المصدر نفسه .

(٦) قصيدة افياء جيکور ص ١٠٥ ، ١٠٦ من المصدر نفسه .

(٧) قصيدة مدينة بلا مطر ص ٣٤ من المصدر نفسه .

في نهاية قصيدة ام البروم (١)

على اموانك المتناثرين بكل منحدر

سلام جال فيه الدمع والاهات والوجد

على المتبدلات لحودهم ، والفاديات قبورهم طرقا

وطيب رقادهم ارقا

وعلى نحو ما نقرأ في نهاية قصيدة « منزل الاقنان » (٢)

الا يا منزل الاقنان ، سقتك الحيا سحب

تروي قبوري الظمان ، تلمسه وتتنحب

ولا ريب في ان السياب قد اراد بهذه الصيغ الاستسقاءية ان يظهر اشفاقه على المصير الذي انتهت اليه قبور النساء ، في مقبرة ام البروم ، التي تحولت الى شارع عصري ، وان يبدي الله للنهية المفجعة التي انتهى اليها منزل الاقنان ، وقد بلغ من ذلك ما اراد باستغلال تلك الصيغ التي الفها في القصائد الغنائية التقليدية ، ولا سيما قصائد الرثاء . غير اننا ونحن نتحدث عن النفس التقليدي ، في لغة السياب ، نرى من المناسب ان نشير من المثال الاول الى ان اعمال اسم الفاعل مجموعا في قوله « المتبدلات لحودهم » و « الفاديات قبورهم طرقا » هو من الاستعمالات اللغوية المألوفة ، بل لقد درج الشعراء من انصار لغة الحديث الحية على تلافي مثل هذه الصيغ اللغوية بالاكثار من الاسماء الموصولة (٣) . اما من المثال الاخير فنحن ان نقف عند تضعيفه للفعلين سقى وروى بان اصبحا : سقى وروى ، بتشديد القاف والواو فقوى بذلك المعنى في الفعلين وارتاحت نفس الشاعر لذلك القدر من القوة الذي لا مزيد عليه في احتمالات التقوية لهذين الفعلين تمثيا مع نزعة القدماء الى تقوية معاني الافعال بتضعيفها .

ان دراسة الجانب اللغوي في شعر السياب يحتاج الى وقفة اطول كثيرا مما يناسب طبيعة هذا البحث ، ولكننا نحسب في هذه الوقفة القصيرة ما يكفي للتدليل على ان لغة الشعر الحديث لم تكن كلها قريبة من لغة الحديث الحية وان شاعرا مثل السياب كان اميل الى النفس التقليدي في لفته ، فان هو حاول ان يسلك مسلك غيره بالاقتراب من لغة الحديث الحية نص على ذلك كما فعل في مقدمة قصيدته « اغنية في شهر آب » (٤) حيث حقق ذلك فعلا في مثل قوله:

والصيفة تضحك وهي تقول : خطيب سعاد

جافها ، وانتهت الخطبة

الكلب تنكر للكلية

او في مثل قوله منها ايضا على لسان امرأة عصرية مترفة :

ناديت مربية الاطفال الزنجية .

(١) قصائد مختارة ص ٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢ .

(٣) اقرا من قصيدة « اغنية الليل » لعبد الصبور (ص ٢٠ من

ديوان احلام الفارس القديم) قوله :

في ركني الليلي في المفهى الذي تضيئه مصابيح حزينه

كحزن عينيهما اللتين تخشيان النور في النهار .

اني اتصور ان كتابة السياب للبيتين تكون كما يلي :

في ركني الليلي في مقهى مضيئة مصابيح

حزينه كحزن عينيهما ... الخ .

وهو في هذه الحالة سيكسب من ناحيتين (١) التخلص من

ركاكة اسم الموصول مع جملة الصلة . (٢) تفادي الخطأ في جمع

مصباح على مصابيح بدل مصابيح .

(٤) ص ٢٢ من ديوان « انشودة المطر » نشر دار مجلة شعر

١٩٦٠ ، بيروت .

الليل اتى يا مرجانة

فاضيء النور ، وماذا ؟ اني جوعانة

ونسيت ، اما من اغنية ؟

بما يهذر هذا المذيع ؟

وواضح بعد ما بين هذه اللهجة السهلة القريبة من لغة الحديث

وبين النماذج التي تتنفس في مناخ القصيدة التقليدية اللغوي مما

سبقت الإشارة اليه من شعر هذا الشاعر .

والواقع ان من الدارسين من انتبهوا الى ما في شعر بدر من

قوة وبعد عن الاسفاف فثبت لديهم انه اكثر اهتماما بجزالة اللفظ

وحسن السبك ، وانه تفوق على زملائه من الشعراء المحدثين بهذا

كله . وان عريسته اسلم واغوى (١) . على ان هذه الصفة من شعر

بدر لا تزداد وضوحا الا حين تقارن بشعر غيره ممن يؤثرون استعمال

لغة الحديث الحية عن التمييز عن تجاربهم الشعرية ، وعندي ان ابرز

هؤلاء هو الشاعر امل دنقل ، ففي ديوانه « البكاء بين يدي زرقاء

اليمامة » صور مجتمعية وفق الى نقلها عن طريق استغلال لغة الحديث

الحية التي تحمل همونا الصغيرة في شرائح متناثرة ، لا تبدو قيمتها

الا حين تشد الى بعضها في مثل الصورة التالية ، التي تحمل اليها

حالة من حالات اليأس عاشها الشاعر بطريقة مأساوية لا اثر فيها

للانفعال والصراخ . (٢)

عينا القطة تنكشان .

فبدق الجرس الخامسة صباحا

اتحسس ذقتي النابتة الطافحة بثورا وجراحا

اسمع خطو الجارة فوق السقف .

وهي تعد لساكُن غرقتها الحمام اليومي ،

دفع الاغنية ، خير الصبور

خشخشة المذيع ، عذوبة جسدي المبهور

الخطو المتردد فوقك ليس يكف

لكني في دقة بائمة الالبان

توقف في فكي فرشاة الانسان .

فباستثناء الجملة الاولى « عينا القطة تنكشان » التي تتوفر

على قدر من الابعاء ناتج عن الطاقة الرمزية لعيني القطة اللتين ربما

دلنا على عيني الزوجة او على عيني القطة الحقيقية ، باستثناء تلك

الجملة لا تبقى في المقطوعة اية جملة تتوفر على قيمتها من ذاتها .

تأمل مثلا هذه المبارات منفردة « بدق الجرس الخامسة صباحا »

« اسمع خطو الجارة فوق السقف » ، « دقة بائمة الالبان » « توقف

في فكي فرشاة الانسان » .

انها شرائح لا تكتسب قيمتها من ذاتها ، بل من وضعها في

اماكن خاصة تمكننا من تمثل مأساة الشاعر القائمة على المفارقة بين

وضعه ووضع جاره المنعم ، وتمكننا بعد ذلك من ادراك القيمة

الايحائية لدقة بائمة الالبان التي تعتبر السبب في توقف فرشاة

الانسان ، خوفا من المطالبة بالدين او من الحرمان من وجبة الافطار .

هكذا يمكن التفريق بين اسلوبين يفيد احدهما من كل ما تملكه

اللفة من طاقات ويحاول الاخر الافادة من جانب واحد من تلك الطاقة،

هو الجانب الذي يمنح اللفة نفسها جديدا تملك به ان تفتح قاموسها

الشعري على حركة الحياة اليومية المتجددة .

وهكذا يمكن القول بان استعمال لغة الكلام الحية ، في الشعر

الحديث ، ليس الا ملمحا واحدا من ملامح لغة هذا الشعر ، يقف

(١) « بدر شاكر السياب » بقلم ناجي علوش ، مجلة الاداب

البيروتية عدد نيسان ١٩٦٥ صفحة ١٢٢ .

(٢) صفحة ٤٤ - ٥٥ من ديوان « البكاء بين يدي زرقاء اليمامة »

نشر دار الاداب ، بيروت ١٩٦٩ .

وتغير الاطار والتركيب اللذان تندرج فيهما « (١) ولو فعلوا لاستوقفتهم مثل هذه الصيغة التي تعلن عن ميلاد لغة جديدة ليست بآية حال هي لغة الحديث الحية .

واليوم لي لفتي .

ولي تخومي ولي ارضي ولي سمني (٢)

ولما وجدوا للغة الكلام الحية مكانا في مثل هذا المقطع : (٣)

ونادر الاسود .

كان الصدى وكان .

يجلس بين القمر الجائع والبستان

يكشف الظل ، يغطي جوعه وكان .

كالدهر فلاحا من الفرات .

يخيط جرح الماء .

يمشي وتمشي خلفه السماء .

ولوجدوا انفسهم مضطرين للاستجد بثقافة الناقد الادبي وذوقه وخبرته الطويلة في معالجة الاساليب البيانية ، لكي يدركوا ان نادر الاسود ، قد ورد في هذا النص رمزا للثائر الابدي بدليل تشبيهه بالدهر ، وان الصدى يعني رجح الاصوات المكبوتة في صدور الفقراء في كل زمان ومكان ، وان القمر الجائع لا يعني شيئا سوى احلام الفقراء بالخلاص من الجوع والفقر . واما البستان فيشير الى الاقطاع او الى الترف الزائد عن الحاجة ، وبذلك يصبح اكتشافه للظل يعني ادراكه بان له حقا في ذلك البستان ، وعندئذ يكون جلوس نادر الاسود بين القمر الجائع والبستان يعني مسؤولية الثورة او وعيها او ممارستها ، وكونه فلاحا يعني انه الفخر الابدي والثائر الابدي ، الذي وكلت اليه العناية ان يخط جرح الماء اي ان يعيد الى الحياة بكارتها لتتحقق المشيئة العلوية بعسودة الكفاية والمعدل الى الارض فتتحد بمودتهما مشيئة الثورة بمشيئة السماء « تمشي وتمشي خلفه السماء » .

بذلك وحده يستطيع الناقد ان يدرك الصلة بين مدلولات لا صلة بينها ، في واقع الامر كالصدي ، والقمر الجائع ، والبستان ، والدهر ، والفلاح ، وجرح الماء ، والسماء ، والظل ، وان ينتهي الى ما انتهى اليه ناقد اخر هو الدكتور علي سعد حين قرر بشأن لغة ادونيس الشعرية « باننا نضطر احيانا كثيرة لان نحمل الالفاظ معانسي وفيما ودلالات مغايرة لما تحمله في الاستعمال الشائع . وعلى هذا النحو تقع في اللعبة التي يتعمدها الشاعر : ان يعيد للكلام فعاليتها الابدائية الاولى وقدرته التعبيرية البكر التي طمسها ابتذال الاستعمال المألوف ، فالشاعر الذي لا يملك غير الكلمات التي قضى الاستعمال العادي على جدتها وطراوتها ، يستطيع ان يعيد اليها قدرتها السحرية على بعث العالم بتنسيقها في تسلسل جديد لا يتفق مع المنطق العادي لمفهومها اللغوي » (٤) .

ولا ريب في ان ادونيس ليس الشاعر الوحيد الذي ثار على المنطق العادي لمفهوم الكلمات اللغوي ، فراح يربطها بالعالم الذي يطمح الى خلقه ، فهناك شاعر اخر هو البياتي الذي يعتقد ان الكلمات قد تصبح « دلالات على اشياء غير موجودة في هذا العالم على الاطلاق (٥) ، وثالث هو محمد عفيفي مطر الذي ضاق بالناس وبلغه حديثهم الحية حين قال : (٦)

(١) ادونيس مقدمة قصائد مختارة للسياب ص ٨ .

(٢) قصيدة (ساحر القبار) من ديوان مهييار دمشقي ص ٩١ .

(٣) المسرح والمرايا ، ص : ٢٦٠ .

(٤) من دراسة لديوان « كتاب التحولات والهجرة » مجلة الاداب

عدد ١ - ١٩٦٧ ص ١٩ .

(٥) تجربتي الشعرية (مجلة الاداب ، عدد مارس ١٩٦٥ ص ٧٢) .

(٦) قصيدة « في المعرفة المرة » ص ١٤ من ديوان « ملاج من الوجه

الانباذوقليسي » نشر دار الاداب ١٩٦٩ .

الى جانبه ملمح اخر يستمد مقوماته من روح اللغة التقليدية (١) يضاف الى ذلك ملمح ثالث يتعلق بنزعة الشعر الحديث « عموما » الى البعد من لغة الحديث اليومية .

البعد عن لغة الحديث اليومية

عندما نتأمل لغة الحديث اليومية نجد ان اهم صفة تميزها هي انها لغة نفعية لان هدفها هو التواصل ، ولانها مرتبطة ارتباطا وثيقا باحتياجات اليومية الملحة ، ولا ريب في ان هذا الارتباط قد جعل لغة الحديث تميل الى الوضوح ، وتزعم منزعا منطقيا يضمن تطقق تلك الحاجات على احسن وجه ، وما هذه هي الصفات التي تميز لغة الشعر على وجه العموم ، ف لغة الشعر لغة مثالية حتى لدى اكثر الشعراء ارتباطا بالواقع او نزوعا الى الثورة لان رغبة هؤلاء في التغيير وانشدادهم الى المستقبل يجعلان لفتهم في مامن من الارتباط بالحاجات اليومية الملحة ، ثم انها لغة تستأنس بقدر معلوم من الغموض ، وهي بعد ذلك لغة تنأى على المنطق وتفر من تقسيماته وتحديداته . ولقد ادرك الشاعر العربي القديم هذه الحقيقة ونوه بها (٢) كما ادركها الدارسون المحدثون فقرّبوها الى اذهان الشعراء ، يقول ابروينة ادمان « فكثير من الكلمات قد صار باردا حائل اللون خلال الاستعمال (الروتيني) وانما يثير الشاعر فينسا الدهشة ، بمعرفة جديدة عن طريق الارتباط غير المتوقع الذي يظف الابصار (٣) ويقول الفقيه اللغوي كارل فيسلر : « ان العلاقات اللغوية ليست على الاطلاق حركات منطقية للتفكير ، انها حلم الشاعر حيث تصادم الاشياء لا لانها تختلف فيما بينها او تتحد ، بل لانها تجتمع في الفكر والشعور (٤) فالارتباط غير المتوقع الذي يظف الابصار عند ابروينة ادمان هو ما عناء فيسلر بتجميع العلاقات اللغوية في الفكر والشعور . اي ان العلاقات بين مفردات اللغة لا تستمد نسقها الشعري الرائع من واقع الحياة اليومية ، بل من الفكر والشعور وذلك ما يبرر رأي الدكتور شكري عياد الذي يرى « ان الشاعر الحديث يخلق في فنه عالما مستقلا عن تجارب الحياة العادية » (٥) .

والواقع هو اننا لم تكن في حاجة لعرض هذه الاراء المختلفة التي تؤكد بعد لغة الشعر عموما عن لغة الحديث ، لولا ما رايناه من افتتان بعض الدارسين لحركة الشعر الحديث برأي اليوت الذي سبقت الإشارة اليه ، افتتانا صرفهم عن تأمل اللغة في دواوين نثر من الشعراء المحدثين ، ولو انهم فعلوا لادركوا ان ثمة شعرا لم يعتمد بلفظه عن لغة الحديث فحسب ، بل ذهب الى ابعد من ذلك بان دأب على مفاجئنا باقامة ارتباط غير متوقع بين الكلمات التي يبنى بها عبارته ، وان الكلمة في الوسط التعبيري لهذا الشعر هي غيرها في معجم العادة ، « فقد تغيرت دلالاتها

(١) وفي ذلك يقول احمد عبدالمعطي حجازي « ان ايماني بالاشتراكية قد ساعدني على ان اعيد النظر في ثقافتي الكلاسيكية ، وان اجدد قاموسي الشعري الذي خرج عن قاموس الرومانتيكيين فلم يعد له الا ان يطعم بالقاموس الكلاسيكي حتى يحمي نفسه من لغة الصحف التي ينخدع بها الشعراء فيحسبون ان الشعر لا يحتاج الى اكثر منها » . (مجلة الاداب ع مارس ١٩٦٦ ص ٧)

(٢) الإشارة الى ابيات البحري المشهورة : (لم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه .. الخ)

(٣) نقلا عن عز الدين اسماعيل : كتاب التفسير النفسي للادب

ص ٧٠ .

(٤) ص ٧١ من المصدر نفسه .

(٥) من دراسة عن الغموض في الشعر الحديث - مجلة الفكر

المعاصر - القاهرة ع يناير ١٩٦٧ ص ٤٨ .

عدت منكم ، بعد ان دوخني الليل واعماني الطواف

لم اجد غير الثمار الحجرية .

واللغات الحجرية .

ورابع هو صلاح عبدالصبور الذي يبدو انه ضاق بلغة الحديث الحية وبما يميزها من بساطة فقال : « ان البساطة التي تمنى ان يكشف الشاعر قراءه ويكشف لهم ما في نفسه اعتقد انها تحولت الى نوع من السطحية (١) .

وهكذا يتضح لنا ان في الشعر الحديث تيارا شعريا تمتاز لغته ببعدها عن لغة الحديث الحية بعدا يكفي لمنح مفرداتها قيما ودلالات مفيرة لما تحمله في الاستعمال الشائع ، وان هذه الميزة تكاد تكون اهم ميزة للغة الشعر الحديث لولا ان هناك ميزة ثورية اخرى تتعلق بالسياق الدرامي لهذه اللغة لا بد من الوقوف عندها ولو وقفة قصيرة .

السياق الدرامي للغة الشعر الحديث

سواء كان الشاعر الحديث من عشاق العبارة الجهورية ذات الرنين الحداد ام كان ممن يستأنسون بالنسيج الهامس الشفاف ، او ممن يميلون الى قلب الوشائج بين مفردات اللغة ، فان ثمة صفة هامة تميز سياقه اللغوي هي صدوره عن صوت داخلي ، منبثق من اعماق الذات ومنهج اليها ، خلافا لما هو الامر عليه لدى الشاعر القديم ، الذي امتاز سياقه اللغوي بصدوره عن صوت داخلي يتجه الى الخارج ياخذ شكل خطاب او التماس او دعوة الى المشاركة والتعاطف ، الامر الذي يمنعه من ان يقيم جدارا بينه وبين العالم الخارجي اثناء المعاناة والتوتر ، فهناك دائما شخص اخر يقاسم الشاعر آلامه :

كليني لهم يا اميمة ناصب

وليل اقايسه بطيء الكواكب

وحتى حين يلجأ الشاعر القديم الى اسلوب التجريد الذي يخاطب فيه نفسه في ظاهر الامر فهو في الحقيقة يواجه بحالته غيره :

ما بال عينيك منها الدمع ينسكب

كانه من كلي مغربة سرب

ولا ريب في ان هذه الميزة في سياق لغة الشعر القديم قد سهلت على الشاعر ان يمزج صوته بصوت الاسرة او القبيلة على النحو المعروف في قصيدة عمرو بن كلثوم ما دام الحسوار يدور بين الذات الفردية او الجماعية وبين الخارج ، اي ما دام الشاعر يفترض ان ثمة اشخاصا يتوجه اليهم بالخطاب .

اما الشاعر الحديث فحواره محدود بدائرة نفسه وحتى حين يبلغ موقفه من نفسه او من المجتمع او من الكون جملة ، غائصة التوتر ، فانه لا يطمح الى ان يهدم الجدار القائم بينه وبين القارئ والمتلقي ، انه يمنح قارئه فرصة ان يتأمله وهو في غمرة موقفه ، ولكنه يعلم ان تعاطف المتلقي معه لن يجدي نفعاً لانه في موقف ادانة ولا تكون الادانة الا في حالة الياس من كل ما يرتبط بالوسط المدان، ما دام هذا الوسط على الحالة التي استوجبت ادانته . ولا ريب في ان القارئ نفسه بشكل بعضا من ذلك الوسط . ولعلنا بالمشال نستطيع ان نوضح ما ذكرناه . يقول محمد مفتاح الفيتوري من قصيدة « مزوفة لدرويش متجول (٢) .

شعت غيما وسني .

شعت غيما وسني .

كالدرويش المتعلق في قديمي مولاه انا .

اتمرغ في شجني ، اتوهج في بدني .

(١) ندوة الاداب - عدد نيسان ١٩٦٦ ص ٧١ .

(٢) من ديوان يحمل عنوان القصيدة نفسها - نشر دار العودة - بيروت ١٩٧٠ ص ٥٩ .

غيري اعمى ، مهما اصفى ، لن يبصرني .

فانا جسد ، حجر ، شيء عبر الشارع .

جزر غرقى في قاع البحر ، حريق في الزمن الصانع .

قندبل زيتي مبهوت .

في اقصى بيت في بيروت .

اتالق حيناً ، ثم ارتق ، ثم اموت .

فالصراع الدائر في نفس هذا الدرويش ليس من اليسر بالقدر الذي يجدي معه اشفاقنا او تعاطفنا معه ، وذلك ما يفسر تملقسه بضمير المتكلم ، متصلا في قوله (روحي ، شجني - بدني) ومنفصلا (كالدرويش ... انا) فانا جسد ، ومستترا (اتمرغ ، اتوهج ، اتالق ، ارتق ، اموت) انه يتعلق به في حالة التائق وفي حالة الموت .

انه في حالة معاناة ، في حالة حوار مع النفس ، في حالة المكاشفة والكشف ، غير ان هذا الحوار ليس حوارا مطلقا ، او اصم ، يدور في حلقة مفرغة من النفس واليها ، بل هو حوار ضارب بجذوره في الحياة بكل ما تشمله من غنى ومن تناقض ، والا فما معنى ان يصيح الانسان « حجرا ، شيئا عبر الشارع » دون ان يملك احد القدرة على ادراكه بالانقادا وبالطف او الشفقة « غيري اعمى مهما اصفى لن يبصرني » ؟ هل هي ازمة الروح التي تشع غيما وسني تتمرغ في الشجن وتوهج في البدن ، ثم لا تملك ان تمسك بقلمها ظفر من فدعي مولاه ، ومن يكون ذلك المولى ؟ اهو الجمال ام الحق ، ام الحرية ، ام الثورة ؟ ام ان الازمة ازمة الروح التي تشف ، وتتألق ، ثم ترتق وتموت امام طغيان المادة ؟ قد تكون ازمة الشاعر واحدة من هذه الازمات او لا تكون دون ان يهنا ذلك الا بالقدر الذي يفيدنا في ابراز اهمية الاتجاه بسياق اللغة الى اعماق النفس بدل الاتجاه به الى الخارج على النحو الذي الفناه في سياق اللغة لدى الشاعر القديم . والواقع هو ان عزوف الشاعر عن اشفاقنا او عطفنا ، وزهده في ان يكون الناطق باسمنا ، بصفتنا اصدقاء او اسرة او طائفة ، قد منحاه مزيدا من القدرة على سبر اغوار النفس والوقوف على خصوصية التوترات التي تسود علاقتها بالمجتمع وبالكون جملة . وان هذه الخصوصية قد اقتضت سيقا لغويا جديدا ، وهو ذلك السياق الذي يدور فيه الحوار بين الشاعر وبين نفسه بدل ان يدور بينه وبين العالم الخارجي ، الامر الذي جعل الهمس والابساء والاشارة والصور المقتضبة هي اهم خصائص هذا السياق الجديد ، حتى حين يلجأ الشاعر الى استخدام اكثر من صوت واحد للتعبير عن تجربته .

وبعد ، فقد حاولنا ، في كل ما تقدم ان نربط بين المستويات التعبيرية مع سياقها اللغوي وبين التجارب الثورية للشعراء ، ايماناً منها بتفرد تلك التجارب وبما يقتضيه ذلك التفرد من تحول في اساليب التعبير عنها وحرصا على تجنب اسلوب الاسقاط الذي يفسر الظاهرة بظاهرة غريبة عنها بمجرد وجود مشابهة مهما هان شأنها ، والا لكان فسي وسعنا ان نسب استثناس بعض الشعراء بنفس اللغة التقليدي الى النزعة الرومانسية الثورية وان نعزو الى السريالية اي شاعر حاول ان يحلل مفردات لغته من كل الارتباطات بقصد استعادة فعاليتها الاولى ، وهكذا . واغلب الظن ان النقد لن يخسر شيئا بمثل هذا التسرع في الاحكام ، ولكن الشعر سيخسر كل شيء لو اخذ الناس مثل تلك الاحكام مأخذ التسليم .

بقي ان نلاحظ ان اهم الاعمال الشعرية الحديثة قد افادت افادة عظيمة من السياق الدرامي للغة ، ومن تحليل مفردات اللغة من كل الارتباطات بقصد استعادة فعاليتها الاولى ، ومعنى ذلك في نهاية الامر ان الجزء الاكبر من الجمهور القارئ قد حرم مما تزخر به تلك الاعمال من قيم فكرية وشعورية هامة ، الامر اذن يتعلق بمأزق حقيقي ، فهل يفرج الشاعر الحديث من هذا المأزق بعد ان اخرج الشعر العربي برمته من عصر الانحطاط والجمود ؟

ماذا قدم مهرجان المربد الشعري الثالث

لمراسل « الآداب » في بغداد :
ماجد السامرائي

في التفاصيل ، والتي نعتبرها تفاصيل ضرورية ومهمة ... فالملاحظات على هذا المهرجان كثيرة .. كثرة النواقص والاختفاء التي داخلته او رافقته :

اولا : انه كان مهرجان بلا هوية . الشعر الذي القى عبر جميع امسياته لم يكن شعرا محدد المعالم ، او واضحا في توجهه . فاية قضية طرح شعر هذا المهرجان مجتمعا ؟ اجدني لا استطيع تحديدها .. ولا احسب سواي قادرا على تحديدها ايضا . فقد اعتمد نوعا من « التجميع الكمي » لشعراء لا يشدهم محور ، ولا يلتقون حتى على « قضية الشعر » ذاتها . فهو مهرجان بلا سمات ، الشعر الكلاسيكي فيه الى جانب الحديث .. و « الحديث المعتدل » الى جانب « الحديث المتطرف » . الجيد القليل الى جانب الوسط ، الى جانب الرديء الكثير .

ثانيا : الى جانب الشعر اعتمد المهرجان هذه المرة البحوث المتعلقة بالشعر (وان كان قد فعل مثل هذا في دورته السابقة ، ولكن ليس بهذه السعة) .. وعهد الى طبع هذه البحوث . وتم توزيع معظمها على المشاركين فيه قبل انعقاده بأيام .. وقد استمعنا في جلسات النقد الى بعض هذه البحوث ملخصة . ولست ادري ما الذي دفع المشرفين على تنظيم المهرجان الى تقديم اردا هذه البحوث دون الجيد القليل منها . فبظني ان بحوثا كالتى قدمها الدكتور عبد الواحد لؤلؤة (العراق) ، او الشاعر احمد المجاطي (المغرب) ، او الناقد انعام الجندى (سوريا) او الفنان شاكر حسن آل سعيد ، والدكتور جلال الخياط (العراق) هي من افضل ما قدم الى هذا المهرجان من بحوث . لكن احدا منا لم يسمع شيئا منها في الجلسات التي كان جزء من وقتها محسوبا لذلك .. على الرغم من اهميتها ، ومما كانت ستثيره من افكار ومناقشات ذات مساس مباشر بجوهر الحركة الشعرية العربية المعاصرة .

ولعل الفكرة التي خطرت لكثيرين منا ونحن نتسلم هذه البحوث قبل انعقاد المهرجان ، هي انها حين قدمت الينا بمثل هذا الوعد البكر . نسبيا ، فانما ليتاح لنا امر الاطلاع عليها ، وتسجيل ما يخطر لنا من ملاحظات وافكار واستعدادا للمناقشات التي ستنم عقب تقديم صاحب البحث تلخيصا لمبحثه . غير ان هذا لم يتم الا على نطاق ضيق ومحدود .. ذلك ان ما قدم من هذه البحوث كان دون المستوى .. ولا يمكن ان يشير قضية اساسية في كثير من القضايا

تحت شعار : « الاديب والانتصارات الثورية » عقد في مدينة البصرة « مهرجان المربد الشعري الثالث » في الفترة من ١ - ٦ نيسان (ابريل) .. وحضره ما يزيد على مئتي شاعر واديب . من داخل القطر وخارجه ..

وكما اعتبرنا هذا المهرجان ، في السابق ، تجربة رائدة على صعيد المهرجانات الثقافية العربية . فاننا نعتبر دورته الحالية امتدادا لتلك التجربة ، وتأكيدا لها . وتأتي أهمية هذا المهرجان من كونه يعقد ضمن اطار تنظيمي جديد مستقل في طبيعته عن المهرجانات العربية الاخرى التي اعتدناها من قبل .. فيضم نخبة من الشعراء والنقاد والادباء العرب الذين يحضرونه لا عن طريق التمثيل الرسمي لاقطارهم (كما هي العادة في مؤتمرات الادباء العرب ومهرجانات الشعر التي تعقدها) ، وانما يتم في اطار الدعوات الشخصية المباشرة .. الامر الذي يتيح للمشاركين فيه التعبير عن انفسهم . ومن خلال « المسؤولية الشخصية » ، من ناحية .. ومن ناحية اخرى اتخاذ المهرجان صيغة بعيدة عن « الاطار الرسمي » الذي كثيرا ما يحدد الاعضاء المشاركين بما يكفل التعبير عن وجهة النظر الرسمية لاقطارهم . هذه الناحية جعلت المهرجان يعيش حرية في التمثيل ، وحرية في المسار . فالشاعر فيه يقول ما يشاء ، دون رقابة مسبقة .. والناقد ، هو الآخر ، يقول ما يشاء .. منطلقين في ذلك من فئاعاتهما الفكرية والفنية ، اي ان المهرجان يعيش في جو من الحرية كبير .

هذا من حيث « التركيب العام » للمهرجان ..

غير انه ، وعلى الرغم من مثل هذه الخصائص التي يتميز بها عن سواء من المهرجانات الشعرية العربية ، لم يستطع ، حتى في تجربته الثالثة هذه ، ان يبلغ ما هو مرسوم له - في الازدهار المخططة ، على الاقل - .. فما قرأناه في الصحافة العراقية من تصريحات للقائمين عليه ، سبقت انعقاده بزمن ، كان قد رسم امامنا « صورة بانورامية » للمهرجان ، كما هو في اذهان المشرفين عليه .. وهي الصورة المرجوة ، والتي حسبناها كفيلة بانجاح ودفع مثل هذه التجربة .

لكن التصور شيء .. والتنفيذ كان شيئا اخر مختلفا عنه كل الاختلاف . فقد تعثر هذا المهرجان في سيره بما يكفي لاحباطه تماما .. ومضى في مسار شبه مشلول لم يكفل له اي قسط من النجاح .

ولكي لا ننتهم بأي نوع من انواع التعميم ، لا بد لنا من الخوض

المتعلقة بشعرنا الجديد . ولعل الاسماء التي ذكرت قبل اسطر كانت بحوثها هي الاساسية والمهمة ، وسواها كان ثانويا .

ثالثا : كان ما قدم من نقد لقصائد الاسميات - باستثناء قلة من النقاد ! - هامشيا ، وسطحيا ، ظل يحوم حول القصائد دون ان يمس جوهرها ، ودون ان يتعرض الى الكثير من القضايا التي طرحها ، ان سلبا او ايجابا ، وكانت حجة النقاد التي تذرعوها بها ملتسمين العذر من جمهورهم هي ان الوقت الفاصل بين نسلهم القصائد والقائهم النقد كان قصيرا جدا . وبالتحديد كان « ساعات الليل » وحدها . فالنقاد لا يتسلم القصائد المطلوب منه نقدها الا بعد انتهاء الاسمية . وعليه ان يقدم نقده في صباح اليوم التالي . وهي عملية مرهقة لهم ، وعلى الرغم من الادوار بما نسبته من عناء وتسرع في الاحكام ، في المهرجانين السابقين ، فان اللجنة المشرفة على المهرجان سارت عليها ، وبثوع من الاصرار غير العائبي بشكوى النقاد وتذمرهم .

ثم . ان تحديد الناقد بمدى زمني قصير حال بين جميع النقاد وبين الحديث عن هذه القصائد حديثا متكاملا (خصوصا وان اغلب نقادنا بلاغيون يجتذبهم سحر العبارة ، فيسيرون وراء الكلام الطويل الذي يمكن اخنصاره بأسطر لو اجادوا « الكتابة المكثفة » !)

ورغم ان هذه الملاحظات هي ذات الملاحظات التي ثبتت على المهرجانين السابقين ، فان شيئا منها لم يداخل تفكير اللجنة المشرفة ، لتتفاداه . الامر الذي يجعلنا نذهب الى ان كل ما كتب ، من آراء وملاحظات ، عن تجربة المهرجانين السابقين لم يدرس من قبل اللجنة المشرفة على تنظيم المهرجان ، ولم يؤخذ بشيء ذي بال من ذلك الذي كتب . ان الهيئة العليا للمهرجان لم تستفد كثيرا من تجربة المهرجانين السابقين .

زيادة على ذلك فان المهرجان ، في دورته الثالثة هذه ، قد مر ، وبشكل عابر ، سواء في وجوده كمهرجان او في وجود المشاركين به . فهو لم يحقق تلك الفاعلية المتوخاة منه ، والتي كان مخططا لها ، على الاقل . فقد اقتصر على امسيات للشعر كان اكثر ما قدم فيها ، لا يمثل المستوى المطلوب لشعر مهرجان كهذا . وجلسات نقد تراوح ما قدم فيها بين الوسيط ، والهامشية ، والسطحية . تضاف اليهما مناقشات قليلة شبه ميتة .

وكما طرح هذا المهرجان « ازمته الخاصة » ، كتركيب وتنظيم واخراج ، فانه طرح « الازمة الحاضرة » للشعر العربي ، على اوضح نحو . وهي المسألة التي لم تلتفت اليها الجهة التنظيمية للمهرجان ، في حين كان بالامكان الانطلاق منها لعقد حوار مفتوح بين الشعراء والنقاد والادباء الحاضرين ضمن جلسة (ولكن على هامش المهرجان) لاثارة مثل هذه القضية الخطيرة ، والكبيرة الاهمية . والتي لو نظمت ، واعد لها بشكل جيد لكانت من اهم ما حدث في هذا المهرجان.

كنتيجة لهذا الفشل الواضح الذي عاشه المهرجان ، وعلى كل الاصعدة ، دار « همس مسموع » باقتراح الفائه نهائيا . وهي فكرة خطيرة . تمثل حكما بالاعدام على مشروع كبير وخطير في حياتنا الثقافية . اجد ان من مهمتنا ، كمثقفين ، شجبا والوقوف ضدها باصوات معلنة . ففشل المهرجان ، على نطاق التنظيم ، لا يعني فشل الفكرة من الاساس ، بقدر ما يشير الى فشل الجانب التنظيمي منه . والاولى بالمنادين بمثل هذه الفكرة ان يقدموا ، وكبدل لها ، صيغة جديدة للمهرجان في دوراته القادمة ، يتولى تنفيذها اناس اكفاء ، لهم خبرتهم في هذا الميدان ، ولهم آفاقهم الرحبة في مجال تنظيمها

... ذلك ان فكرة هذا المهرجان ، في الاساس ، فكرة كبيرة . واستمرارها يمثل ظاهرة صحية في حياتنا الثقافية . واعادة النظر بتركيب المهرجان ، وبالهيكلة التنظيمي له هي المهمة الكبيرة والملحة ، لا التفكير بالفائه ، او الاستعاضة عنه بأفكار اخرى .

واذا كان لا بد من صيغة ثانية له . فاننا نقترح لذلك ان يعقد المهرجان مرة كل سنتين . يتخللهما ملتقى ادبي ، او فكري لفن آخر من الفنون الادبية . فهو المقترح الذي نراه اكثر عملية ، وجدية . ما دام الهدف هو تنشيط الحياة الثقافية في القطر . ونقترح لهذه الملتقيات ان تتناول موضوعات مختلفة . فمرة للقصة ، وثانية للرواية (وهو ما اقترحه الدكتور سهيل ادريس) وثالثة للمسرح ، ورابعة للنقد ، وخامسة للثقافة العربية في وضعها الراهن . حينذاك ستساهم مثل هذه الملتقيات ، اذا ما توفر لها الاعداد الجيد الكفيل بانجاحها ، مساهمة كبيرة في دفع الحركة الثقافية ، وفي تأكيد الكثير من المعالم الواضحة لها في مرحلة كهذه ، تحتاج الى مثل هذا الدفع .

بعد هذا ، لنا ان نتساءل :

- هل حقق المهرجان ، في دورته الثالثة هذه ، محتواه ؟

ان مجمل الملاحظات السابقة تؤكد ، وبشكل واضح ، انه ظل يحوم حول الشعر الذي عقد تحته ، وهو : « الادب والانتصارات الثورية » .

لقد كان هناك شعر جيد ، ولكنه قليل . ضاع في زحمة هذا الركام : الموزون المقيى مرة . والموزون غير المقيى ، اخرى . فهو لم يمثل ذلك « العرض النوعي » لواقع حركتنا الشعرية العربية ، بقدر ما مثل ، وفي الكثير من جوانبه ، ضعف الحركة الشعرية العربية في واقعها الراهن . وما زاد الامر سوءا ان تظل هذه المسألة - رغم اهميتها - بعيدة عن اهتمام المهرجان ، وعن عناية المشاركين به . وان كان بعض النقاد قد اشار اليها ، بهذا الشكل او ذاك . ولكنها ظلت مجرد اشارات عابرة .

بغداد

مكتبة النوري

دمشق - تجاه البريد العام

وكيلة منشورات دار الآداب وكبرى

دور النشر اللبنانية والعربية في

القطر السوري .